Bertrand Russell
Lewis Mumford
J. B. S. Haldane
A. Schweitzer
Aldous Huxley
G. M. Trevelyan
J. R. Oppenheimer
C. G. Jung
F. L. Wright
P. A. Sorokin
Karl Jaspers
W. Heisenberg
J. P. Sartre
Jacques Maritain
Reinhold Niebuhr
W. E. Hocking
Gabriel Marcel
S. De Madariaga
Radhakrishnan

QUESTA È LA MIA FILOSOFIA

a cura di WHIT BURNETT

idee nuove

RESE
ELLI

QUESTA
È LA MIA FILOSOFIA

Nel mondo anglosassone si usa dire, piú che da noi, « la mia filosofia » o « la filosofia di... » per indicare un modo di vedere il mondo e di intendere i propri rapporti con gli altri, senza che tutto questo debba rivestire le forme specifiche dell'esposizione sistematica. Tra i collaboratori di questo volume solo alcuni (Jaspers, Russell, Sartre, Maritain, Marcel, Hocking, Radhakrishnan) possono essere considerati « filosofi » in senso tecnico; Oppenheimer e Heisenberg sono fisici, Mumford e Sorokin sociologi, Wright architetto, Huxley scrittore, Jung psicologo, Haldane biologo, Trevelyan storico, Niebuhr e Schweitzer sono anzitutto pensatori religiosi, De Madariaga uno scrittore politico. Ciascuno di questi uomini ci parla qui delle proprie opinioni e dei propri ideali, delle proprie preoccupazioni di fronte ai grandi problemi di Dio, della libertà, del dialogo, della nostra situazione di uomini d'oggi. Attraverso una riflessione sul mondo in cui viviamo, coi suoi conflitti e i suoi problemi, le sue possibilità positive e negative, ciascuno di questi pensatori cerca di offrirci una definizione dell'uomo che superi le contingenze storiche immediate: una definizione « filosofica », dunque, ma che nasce da intense esperienze di vita e di ricerca che per noi contemporanei hanno avuto un valore esemplare. Un libro, dunque, valido per il lettore che cerca una informazione concisa ed essenziale su talune espressioni di pensiero tipiche dei giorni nostri. Ma un libro utile anche allo studioso, poiché nell'operare una scelta tra i loro scritti, gli autori di questa raccolta offrono in ciascuno di questi saggi una prospettiva critica del loro pensiero, un implicito giudizio su ciò che hanno elaborato di essenziale, come una indicazione di quei temi che, nelle loro vicende di ricerca e di dialogo, sono loro apparsi come i piú importanti e decisivi.

Volume di 468 pagine

Coperta di Bruno Munari

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR
1413

Mod. 347

— 163

14.1.60

IDEE NUOVE

Volume XXIX

QUESTA È LA MIA FILOSOFIA

BERTRAND RUSSELL, LEWIS MUMFORD, J.B.S. HALDANE, ALBERT SCHWEITZER, ALDOUS HUXLEY, G.M. TREVELYAN, J.R. OPPENHEIMER, CARL GUSTAV JUNG, F. LLOYD WRIGHT, PITIRIM A. SOROKIN, KARL JASPERS, WERNER HEISENBERG, JEAN PAUL SARTRE, JACQUES MARITAIN, REINHOLD NIEBUHR, W.E. HOCKING, GABRIEL MARCEL, S. DE MADARIAGA, SARVEPALLI RADHAKRISHNAN.

QUESTA È LA MIA FILOSOFIA

A CURA DI

WHIT BURNETT

VALENTINO BOMPIANI

MILANO 1959

TITOLO ORIGINALE:

THIS IS MY PHILOSOPHY

TRADUZIONE DALL'INGLESE DI

LIONELLO TOROSSI, GIANNI DI BENEDETTO,
ROBERTO SANESI, GIULIO GNOLI.

Stampato in Italia - Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

Casa Ed. VALENTINO BOMPIANI & C. - S. p. A.
Via Senato n. 16 - Milano

Questo è un mondo in cui ciascuno di noi, conoscendo le proprie limitazioni, conoscendo i pericoli della superficialità e i terrori della fatica, deve attaccarsi a ciò che gli sta piú vicino, a ciò ch'egli conosce, a ciò che può fare, ai suoi amici, alle sue tradizioni, ai suoi amori, per non finire disciolto in una confusione universale, senza saper nulla, senza amare nulla... Questo equilibrio, questo perpetuo, precario, impossibile equilibrio fra l'infinitamente aperto e l'intimo, questo tempo — il nostro ventesimo secolo — è giunto in ritardo, ma è giunto. Ed è, a mio parere, per noi e per i nostri figli l'unico modo di creare un ordine parziale nel caos totale.

J. Robert Oppenheimer, New York,
fisico nucleare.

La filosofia è oggi responsabile dell'uomo in quanto Uomo. Contrariamente alla conoscenza cosiddetta totale, la filosofia ha il dovere di conservare sveglia la facoltà del pensiero indipendente e quindi l'indipendenza dell'individuo, che i poteri totalitari cercano di estinguere. La filosofia deve ricordare a ciascun individuo che egli *può* essere *se stesso*, e che egli cessa di essere uomo se rinuncia a tale privilegio.

Karl Jaspers, Basilea,
filosofo.

Un malinteso sviluppo dell'anima conduce inevitabilmente alla totale distruzione psichi-

ca. L'attuale situazione è tanto sinistra che è difficile ignorare il sospetto che il nostro Creatore stia preparando un altro diluvio, che sterminerà definitivamente l'attuale razza umana...

Carl Gustav Jung, Zurigo,
psicanalista.

La libertà è il riconoscimento pratico del polimorfismo umano... la libertà richiede non soltanto uguaglianza di opportunità ma anche un numero variato di opportunità, e la tolleranza verso coloro che non riescono a conformarsi a quelle norme che possono essere desiderabili ma che non sono essenziali al funzionamento della vita sociale.

J. B. S. Haldane; Londra,
biologo.

Gli uomini guardano al cielo in cerca di miracoli, quando il cielo stesso non è che illusione e intorno a loro si stendono meraviglie di atomi, di cellule, di sistemi nervosi, di fronte ai quali i miracoli sembrano trivialità. Cercar miracoli è come cercare la fine dell'arcobaleno. L'arcobaleno non è dipinto: ma pervade tutto.

George P. Conger, Minnesota,
filosofo.

Ci sono sempre al mondo alcuni uomini ispirati il cui incontro non ha prezzo.

Platone

PREFAZIONE

Ai tempi di Platone gli uomini ispirati vivevano quasi tutti in un solo luogo, ad Atene. Oggi essi possono trovarsi a Parigi, a Londra, a Prìnceton, a Roma, a New York, nel cuore dell'Africa, a Delhi. E la nostra unica possibilità di conoscerli è tramite le loro opere.

Questo libro riunisce diciannove fra i piú importanti pensatori del mondo, in un'antologia delle loro opere che ci mostra il significato piú profondo da loro trovato nella vita.

« Questa è la mia filosofia » *non è un'analisi di sistemi di pensiero, non è la ricerca delle diversità fra teorie filosofiche, ma è il pensiero di uomini diversi in diverse sfere d'attività. Ciascuno, indipendentemente dagli altri, non sapendo prima ciò che gli altri avevano da dire, ha espresso il proprio pensiero nei termini e nel clima del proprio lavoro, della propria vita, delle proprie convinzioni.*

C'è chi, come il venerabile Trevelyan, interpreta le cose liricamente, e vede anche la storia, il campo a lui piú familiare, come qualcosa che sfuma man mano che si allontana, come una poesia. Alcune espressioni sono filtrate dal dubbio e dalla disillusione, e, talvolta, le parole sembrano dettate dal dolore. Non si tratta mai di improvvisazioni. Tutte, anche le piú intime, cercano l'universale nell'uomo. Questo è il mondo nel quale viviamo, coi suoi conflitti e i suoi problemi, un mondo che insieme si restringe e si allarga, un mondo che offre, sembra, altrettante possibilità di male che di bene. E se è vero che tutti gli uomini, quando pensano,

filosofeggiano, questo si potrebbe chiamare un libro su noi stessi in quei rari, profondi momenti in cui lo spirito umano supera la prova del pensiero.

Cosa è l'uomo, dove sta andando?

Per questi diciannove pensatori, egli va verso il cielo o verso l'inferno, e forse piú rapidamente di quanto creda. Bertrand Russell ritiene che questo ritmo si stia creando ai nostri giorni. « Ma è impossibile indovinare cosa sceglieremo alla fine... »

Non tutti questi uomini sono filosofi di professione. Uno è architetto; due fisici nucleari; uno biologo; uno missionario, e uno medico. Due o tre sono scrittori. Uno è psicanalista.

E non tutti hanno passato la vita fra i libri. Uno di essi ha costruito un'arma che ha modificato i rapporti fra le nazioni e che potrebbe cancellare l'umanità dalla faccia della terra. Un altro è stato sei volte in prigione ed una volta nella fortezza russa di Pietro e Paolo, condannato a morte per la sua lotta contro il comunismo. Uno è vice-presidente dello Stato indiano, questa vasta e feconda terra che respira aria neutrale fra Est e Ovest.

Per tutti loro la filosofia non è tanto come la vede Russell, « una via di mezzo fra la teologia e la scienza », quanto piuttosto una disciplina della mente e di tutto l'essere. « La filosofia nasce ogni volta che l'uomo è cosciente della propria esistenza per mezzo del pensiero. La Filosofia con l'iniziale maiuscola, » dice Gabriel Marcel, « è solo un idolo; ciò che è reale è un modo di vita, di pensiero riflessivo che può e deve essere perseguito in ogni campo dell'attività umana.

« Il filosofo, » continua egli, « può aiutare l'uomo a salvarsi da se stesso (e dalle tendenze distruttive in lui insite) soltanto con una spietata e instancabile denuncia dello spirito di astrazione... Il filosofo sa che la massa stessa è una menzogna e ch'egli deve combattere contro la massa e per l'universale nell'uomo... »

Questo è un libro in cui diciannove uomini eccezionali svolgono questa battaglia.

Non quaranta. Non cento. Le statistiche di quantità tentano sempre, oggigiorno, di influenzare il nostro

giudizio. Viviamo in un'epoca in cui si fa ogni tentativo per provare qualsiasi cosa coi numeri. In questo libro ci sono pochi uomini, ma, crediamo, piú profondi. « Uomini di vita interiore, » come direbbe il dottor Schweitzer, e « uomini dotati di un'etica attiva e rivolta all'esterno. »

Pochi fra i brani raccolti sono stati scritti per l'occasione. In genere, essi rappresentano il punto culminante del lavoro di una vita intera, e ciò che è qui è qui per un significato totale e comprensivo, ed è sufficientemente lungo e sostanzioso da dare al lettore non un quadro giornalistico ma l'essenza e lo stile di pensiero di una personalità completa.

Se uno scrittore come Lewis Mumford si è dedicato per vent'anni ad una serie di libri destinati a difendere la necessaria unità dell'uomo in un mondo frammentario e privo d'amore, il lettore di un libro come il presente troverà certo il tempo di leggere i quattro lunghi frammenti che il filosofo ha scelto dalle sue opere. Coloro che hanno interesse per la « psiche », come Carl Gustav Jung chiama l'antica misteriosa anima, può leggere qui tutto *ciò che Jung desidera dire sull'argomento, benché i pensieri sull'anima siano lunghi, lunghi pensieri, e qui giungano a circa venticinquemila parole, alcune in greco e in latino.*

Abbiamo parlato di lunghezza e di sostanza; sarà ora il caso di dire qualcosa sulla nazionalità.

Cinque dei nostri autori sono americani: Lewis Mumford, J. Robert Oppenheimer, Frank Lloyd Wright, Reinhold Niebuhr, William Ernest Hocking, e Pitirim A. Sorokin, nato in Russia ma naturalizzato americano, e sociologo ad Harvard.

Quattro sono inglesi: Lord Bertrand Russell, J. B. S. Haldane, Aldous Huxley e George Macaulay Trevelyan.

Tre sono francesi: Jean-Paul Sartre, Jacques Maritain, Gabriel Marcel.

Albert Schweitzer è alsaziano.

Due sono tedeschi: Werner Heisenberg, di Göttingen, e Karl Jaspers, che ora vive in Svizzera.

Carl Gustav Jung è svizzero.

Salvador de Madariaga è spagnolo, ma vive a Oxford.

Sir Sarvepalli Radhakrishnan è indiano.

Da questo elenco è chiaro che non si tratta di uomini giovani, di nuovi arrivati nel mondo del pensiero, dell'esperienza, della capacità d'espressione. Nessuno di essi è un brillante giovane genio — anche Sartre ha più di cinquant'anni — nessuno è uno specialista in qualche settore tecnico, che sia emerso come un razzo e che abbia altrettanto brevemente illuminato i nostri tempi. Molti di essi sono oltre i settanta. E' gente che ha vissuto la propria filosofia, oltre a pensarla. Lord Russell e il professor Hocking, ai poli opposti nel loro accostamento alla filosofia, hanno ambedue, nel momento in cui scriviamo, ottantaquattro anni. Sommando le età di questi diciannove uomini, abbiamo un totale di 1.364 *anni, pari a poco meno del periodo di tempo trascorso dalla nascita della cristianità alla scoperta dell'America, oppure pari, se concentrato nei periodi intellettualmente attivi della storia mondiale, a due o tre secoli di filosofia indiana e cinese, ai tre o quattrocento anni della supremazia ateniese, al tardo Medio Evo dall'undicesimo al tredicesimo secolo, ai duecento anni del Rinascimento, al secolo dell'Illuminismo, il diciottesimo, e praticamente ai* 350 *anni dell'era moderna dopo Cartesio — tutte epoche che i pensatori qui raccolti conoscono e dalle quali hanno tratto profitto. Sono uomini anziani, che hanno visto Susanna, che hanno udito i lamenti di Cassandra, e che, nella pazienza della loro saggezza, hanno colto, almeno alcuni, il raggio fuggevole dell'altra sorella, la Speranza.*

Iniziato una decina d'anni fa come lettura personale, questo volume rappresenta un tentativo editoriale di soddisfare la diffusa necessità di un'affermazione autorevole di princìpi etici validi oggi, e lo sforzo di raccogliere autori e opere a questo fine. Qualche anno fa il compilatore aveva raccolto altri pensatori (1): *Santayana, Ortega y Gasset, Croce, Dewey, Einstein, Whitehead, Thomas Mann. Uomini ormai morti, e ai quali non ci si può piú rivolgere per pregarli di divi-*

(1) *The World's Best* (Dial, 1950).

dere la loro saggezza con noi. Ma ci sono altri che scrivono, e il mondo in dieci anni è molto cambiato. Ma è cambiato in essenza? Quali sono oggi i migliori pensatori, e quali delle conclusioni cui giunsero in passato sono per loro tuttora valide?

In che modo questi uomini, alla luce delle loro conoscenze storiche, caratterizzano la nostra epoca? Quali correnti di pensiero sono state accettate, dopo seria considerazione, da uomini che hanno dedicato alla conoscenza 1.364 *anni? Qual è per loro la piú grande necessità sociale dell'uomo? Come appare il futuro a ciascuno di loro, e com'è stata influenzata la filosofia di ciascuno dal lavoro a cui hanno dedicato gli anni maturi della loro vita?*

Sono alcune domande.

Ed eccone altre: che sorta di creature siamo noi, biologicamente, storicamente, spiritualmente, nel nostro viaggio quotidiano? E' possibile migliorare? Possiamo modificare l'uomo, aggiungere un cubito alla nostra statura, col pensiero, con l'amore, con la genetica, o con la forza della legge?

La grossa domanda posta da Lord Russell ha giustamente il primo posto: saremo in grado di sopravvivere al continuo aumento delle nostre conoscenze tecniche, che già oggi renderebbero possibile uno sterminio totale? E altrettanto giustamente — perché Lord Russell, speculando sulla comparsa di uomini adatti, non è senza speranza — il libro termina con un'altra domanda del filosofo e uomo di stato Radhakrishnan, qui anche nelle vesti di profeta: può il mondo, dopo aver trovato un unico corpo, trovare la sua anima? Egli ritiene di sí.

Non deve sorprendere che in queste pagine ci si preoccupi della cristianità. La scienza, dio della nostra epoca, non è tutto. Con le sue armi e la sua automazione, la scienza è stata spesso rimproverata dei suoi stessi progressi e la filosofia è stata definita un inutile spreco, di questi tempi, della nostra energia. Pure, ciascuna ha in questo simposio i suoi difensori. I due fisici nucleari parlano con misura e senso di responsabilità. I filosofi sono andati al di là dei limiti dei loro libri. E molti hanno cercato il loro orizzonte nella religione.

« La filosofia, » dice il professor Hocking, « non è che un lontano indice delle lotte segrete di innumerevoli anime umane che realizzano l'impresa, carica di interrogativi, di vivere nelle condizioni attuali.

« La religione invece è a contatto diretto di queste lotte.

« Ma la filosofia che vive, vive solo perché chi lotta trova utile interpretare la propria lotta. Non si tratta di qualcosa di separato dalla religione, è un organo del pensiero umano senza il quale la religione non è che un cieco istinto di sopravvivenza che talvolta usurpa il termine "fede", la quale non è mai cieca. La cristianità, che si tiene doverosamente indipendente dalla filosofia (e che talvolta non doverosamente la disprezza), non ha altra scelta che di venire a patti coi concetti che lo spirito dei tempi trova espressivi della propria ricerca di luce. »

Se questo significa accostare la religione con partigianeria per la filosofia, altri pensatori accostano la filosofia con partigianeria per la religione: Maritain, Niebuhr, Marcel. Nel caso del dottor Schweitzer, la filosofia fu solo il primo passo. La Reverenza verso la Vita, base fondamentale del suo pensiero, com'egli dice, è l'etica dell'amore allargato all'universalità. « È l'etica di Gesú, ora riconosciuta come necessità di pensiero. » Per il dottor Schweitzer l'esigenza fondamentale dell'uomo nel mondo è il potere e il coraggio di pensare, profondamente e onestamente; non impossibile, egli sostiene, entro una cornice cristiana. Per il sociologo di origine russa, Sorokin, l'esigenza maggiore dell'umanità è in questo momento l'amore creativo.

Non tutti i pensatori qui raccolti sono cristiani. Sartre è ateo. Eppure, de profundis, *in nausea e disperazione, che rifiuto di negazione troviamo dietro la speranza che il suo esistenzialismo possa, alla fine, offrire una propria psicanalisi quale terapia della sua epoca?* Désespoir, *dice Hocking con simpatia, contiene in se stesso* espoir.

Da molte parti si fa sentire la voce di Isaia. Dannazione. L'uomo non si redime col semplice fatto del proprio sviluppo storico. L'individuo uomo, nella sua integrità e unità, dice Niebuhr, si è perduto. Noi viviamo sul nostro pianeta come una nube di parassiti di-

struttori, ammonisce Aldous Huxley: la natura presenterà il conto. Noi non pensiamo, dice Schweitzer. Il progresso non è piú luminosamente inevitabile, non innalzerà piú l'uomo una generazione dopo l'altra a nuovi livelli di virtú e di prosperità; l'uomo è altrettanto capace di male, come ha mostrato nella nostra generazione, di quanto sia capace di bene. Gli uomini come folla, dice Marcel, sono meno che uomini, e soltanto li guidano passione e violenza. Il numero non è magía, solo l'uomo cosciente di sé in quanto uomo pensante e responsabile sarà capace del bene, della verità, della bellezza.

« *In tutte le interpretazioni filosofiche,* » *scrive Sir Sarvepalli Radhakrishnan, che viaggia continuamente fra Oxford e Benares e che fu intimo di Gandhi e di Tagore, e lo è di Nehru,* « *il metodo giusto è quello di interpretare i pensatori nel momento migliore, alla luce di ciò ch'essi dicono durante le loro piú limpide percezioni. Non c'è alcuna ragione per non giudicare gli scrittori di filosofia come si fa con gli scrittori creativi, almeno nel complesso: e cioè sulla base della loro migliore ispirazione.* »

E cosí sia.

Ma nel giudicare questi uomini molti lettori giudicheranno anche sé stessi. Questi uomini non sono soli nel loro pensiero. Ce ne saranno altri venti, e venti volte venti, che pensano come loro. Cosí, molti troveranno espressi qui i loro propri pensieri. Questi *uomini sono andati fino in fondo, anche se non hanno trovato risposta a tutte le domande. Non hanno chiuso gli occhi agli squallori della vita né il cuore alle sue bellezze, e neppure hanno, ingenerosamente, chiuso la mente alle contraddizioni e ai dilemmi della società.*

Perciò, e stranamente, quale testimonianza personale e professionale di pensiero, « Questa è la mia filosofia » *è un libro quasi del tutto impersonale. Ciò che questi uomini dicono e fanno è piú della persona. Ed essi non temono di pensare o esprimere o sentire compassione per il destino dell'uomo, non temono* « *l'amore delle cose buone e l'odio delle cose cattive.* »

Se la natura dell'epoca è scientifica, lo specialista

che non guarda oltre il proprio campo ad un piú vasto quadro di vita dev'essere ammonito.

Werner Heisenberg, parlando ai giovani di un paese un di bellicoso, cosí disse: « Voi siete qui raccolti per contribuire nel vostro ambiente ad una migliore comprensione fra i popoli. Non c'è modo migliore per ottenere questo che di conoscere, con la libertà e la spontaneità dei giovani, i popoli delle altre nazioni, il loro modo di pensare e di sentire. Traete dal vostro lavoro scientifico un metodo di pensiero serio e incorruttibile, aiutate a diffonderlo, perché nessuna comprensione è possibile senza di esso.

« Riverite, al di là della scienza, quelle cose che veramente hanno importanza e delle quali è tanto difficile parlare. »

Quando uomini di pensiero parlano di queste cose, ascoltiamoli.

Ciò che segue è il testamento di diciannove di tali uomini.

WHITT BURNETT

I

UN FILOSOFO E IL SUO INTERROGATIVO

Premio Nobel 1950 per la letteratura, filosofo, matematico e scrittore, l'inglese Bertrand Russell è un pensatore contemporaneo le cui molteplici facce furono esplicitamente citate nella motivazione: « In riconoscimento delle sue significative opere dai molti aspetti, nelle quali egli si è costantemente mostrato difensore dell'umanità e della libertà di pensiero. »

Bertrand Russell nacque nel 1872; oggi, a 86 anni, è uno dei decani della nostra raccolta. Egli è noto non solo ai lettori di gran parte del mondo a lingua inglese, ma anche, come conferenziere, al pubblico degli Stati Uniti, della Cina e dell'Europa. Per due diversi periodi della sua vita insegnò al Trinity College di Cambridge; la cattedra gli fu tolta durante la prima guerra mondiale per la sua attività a favore della pace; fu accusato e condannato ad una multa e a sei mesi di prigione per un articolo stampato come opuscolo. Nel 1944 tornò alla cattedra del Trinity College, e vi portò a termine una delle sue opere piú significative, il suo « testamento filosofico »: *Human Knowledge, Its Scope and Its Limits.* Scrisse anche una *Storia della Filosofia in Occidente* che nacque da una serie di conferenze che gli procurarono la rottura di un contratto d'insegnamento per cinque anni alla Fondazione Barnes di Marion, in Pennsylvania, nel 1942. Russell si oppose legalmente e venne indennizzato. La sua opera generalmente ritenuta maggiore, ed alla quale collaborò Alfred North Whitehead. è il *Principia Mathematica* (1910-1913), nella quale egli ten-

ta di trovare un punto d'incontro fra matematica e filosofia nella logica « simbolica », o matematica.

Negli ultimi anni Lord Russell si è dedicato soprattutto a scritti politici, ai saggi, ed ha anche scritto un volume di novelle.

« La mia intelligenza, » egli scrisse nel 1951, « tal qual è, è sempre andata degenerando fin da quando avevo vent'anni. Da giovane amavo la matematica. Quando ciò divenne per me troppo difficile, mi rivolsi alla filosofia, e quando la filosofia si fece troppo difficile, mi diedi alla politica. Dopo di che, mi sono dedicato ai romanzi gialli. »

Alla radio, a ottantun anni, disse: « Penso che uno dei guai del mondo sia stata l'abitudine di credere dogmaticamente a una cosa o all'altra; e credo che tutte queste questioni siano piene di dubbi, e che l'uomo razionale non sarà mai troppo sicuro di aver ragione, penso che dovremmo sempre conservare nelle nostre opinioni una parte di dubbio. »

Russell si è sposato quattro volte. Attualmente vive, com'egli dice, « in serena vecchiaia » nel Galles, in campagna, in un'antica dimora di famiglia. Succedette al titolo nel 1931, e divorziò per l'ultima volta nel 1952. Nello stesso anno, già ottantenne, si risposò con Edith Finch, di New York.

La sua risposta alla nostra richiesta fu immediata, come tutte le sue risposte quando si tratta del suo tempo e della sua energia. Gli fu chiesto se la sua filosofia personale era stata influenzata dal suo lavoro professionale, ed egli così rispose: « Meno di quanto la gente creda. La mia professione mi ha condotto a rifiutare i dogmi di tutte le religioni conosciute ed a sospettare delle filosofie che fanno troppo uso del concetto di organismo. »

Esiste un periodo o una località nella storia ch'egli trovi più soddisfacente degli attuali?

« La risposta, » scrisse, « dipende dal reddito. L'Atene di Pericle era piacevole per i ricchi, ma non per gli schiavi e le donne. La Francia delle ultime decadi prima della rivoluzione era piacevole per i filosofi e per gli aristocratici liberali. L'Inghilterra elisabettiana doveva essere piacevole per Sir Philip Sidney. Ma non credo che in nessun periodo ci sia mai stata una

più ampia distribuzione del benessere di quanta ce ne sia attualmente nell'Europa occidentale ed in America. »

Come caratterizzerebbe, gli fu chiesto, *la nostra epoca se potesse vederla con una prospettiva storica?*

« E' impossibile rispondere finché non vediamo come la nostra epoca finirà. Prima dell'anno 1000 la gente riteneva imminente la fine del mondo. Ciò li spingeva a dare un giudizio sbagliato dei loro tempi. Davanti a noi sono aperti due cancelli, uno per il paradiso e uno per l'inferno. E' impossibile indovinare quale dei due sceglieremo. »

Gli studiosi di Lord Russell troveranno le sue opinioni filosofiche in molti dei suoi libri, soprattutto in *Introduction to Mathematical Philosophy, 1919*, in *Human Knowledge, 1948*, in *Outline of Philosophy, 1927*, in *History of Western Philosophy, 1945*. Ciononostante egli ha scelto, a rappresentarlo nella nostra antologia, le pagine di « Prologo o epilogo? », cioè l'ultimo capitolo della sua *Human Society in Ethics and Politics*.

PROLOGO O EPILOGO?

di Bertrand Russell

L'uomo, sul piano temporale della geologia e della storia dell'evoluzione, è piuttosto un nuovo venuto sul suo pianeta. Per innumeri milioni di anni esistettero solo animali assai semplici. Per altri innumeri milioni di anni, nuovi tipi andarono gradualmente evolvendo: pesci, rettili, uccelli, e alla fine mammiferi. L'uomo, la specie alla quale noi apparteniamo, esiste al massimo da un milione d'anni, e possiede la sua attuale capacità cerebrale da appena metà di questo tempo. Ma per quanto recente la comparsa dell'uomo nella storia dell'universo e anche nella storia della vita, la comparsa della sua titanica potenza, terrificante insieme e splendida, è ancora piú recente. Sono passati appena seimila anni da quando l'uomo scoprí di esser capace di attività tipicamente umane. Le quali cominciarono, potremmo dire, con l'invenzione della scrittura e l'organizzazione del governo. Fin dal principio della storia scritta il progresso non è stato continuo, ma si è verificato a singhiozzi. Dopo l'epoca delle piramidi, la prima vera avanzata è stata quella dei greci, e dopo di loro non ci fu nient'altro di ugualmente importante fino a circa 500 anni fa. Negli ultimi 500 anni i cambiamenti si sono verificati con frequenza sempre crescente, e alla fine sono diventati tanto rapidi che oggi un uomo vecchio difficilmente giunge a capire il mondo in cui vive. E non pare probabile che uno stato di cose cosí profondamente diverso da tutto quanto è esistito da quando comparvero i primi organismi viventi possa continuare senza con-

durre a un certo annebbiamento, a una certa pericolosa vertigine che porrà fine all'insana accelerazione nella quale sempre piú si esauriscono cuore e cervello. Tali timori non sono irrazionali: le condizioni del mondo li incoraggiano, e il contrasto fra il presente frenetico e il pacifico passato li presenta all'attenzione dello storico contemplativo.

Ma quando, dimenticando le nostre attuali perplessità, noi vediamo il mondo come lo vedono gli astronomi, ci troviamo a pensare a un futuro che si estende per epoche assai piú lunghe anche di quelle contemplate dalla geologia. Non sembra esista in natura alcuna ragione che impedisca al nostro pianeta di restare abitabile per un altro milione di milioni d'anni, e se l'uomo, nonostante i pericoli suscitati dalle sue follie, riesce a sopravvivere, non c'è ragione ch'egli non debba continuare per la strada dei trionfi per la quale tanto recentemente si è incamminato. Il destino dell'uomo per molti milioni d'anni futuri è, per quanto ne sa la nostra attuale conoscenza, nelle sue stesse mani. Sta a lui decidere se vuol buttarsi nel disastro o assurgere ad altezze mai sognate. Shakespeare parla della

> « ... anima profetica
> dell'ampio mondo, che sogna le cose future. »

Dobbiamo ritenere che questo sogno non sia profetico? Che non sia che un'ingannevole visione terminante nella morte? O dobbiamo pensare che il dramma sia appena iniziato, che non siano state pronunciate che le prime sillabe del prologo, e niente piú fino ad ora?

L'uomo, come dicevano gli Orfici, è figlio della terra e dei cieli stellati; o, in parole piú moderne, una combinazione di dio e di bestia. C'è chi chiude gli occhi davanti alla bestia, e chi li chiude davanti al dio. E' troppo facile raffigurare l'uomo come pura bestia. Swift lo fece coi suoi Yahoos, e lo fece in modo tanto convincente che per molti di noi l'impressione resta incancellabile. Ma gli Yahoos di Swift, per quanto repellenti, non posseggono le qualità peggiori dell'uomo moderno, perchè non ne posseggono l'intelligenza. Descrivere l'uomo come un misto fra dio e bestia non è

troppo onesto verso le bestie. E' meglio concepirlo come una mescolanza fra dio e male. Nessuna bestia, nessun Yahoo potrebbe commettere i delitti commessi da Hitler e da Stalin. Sembra che non esistano limiti agli orrori concepibili da un connubio fra intelligenza scientifica e malevolenza satanica. Quando contempliamo le torture di Hitler e di Stalin, e quando riflettiamo che la specie ch'essi degradarono è la nostra stessa specie, è facile concludere che gli Yahoos, nonostante la loro degradazione, siano assai meno terrificanti di alcuni individui che oggi hanno in mano il potere nelle grandi nazioni moderne. L'immaginazione umana da molto tempo ha dato forma all'Inferno, ma è soltanto da poco, con le possibilità moderne, che gli uomini sono stati capaci di tradurre in pratica ciò che avevano immaginato. La mente umana è in strano equilibrio fra la volta luminosa del Paradiso e il pozzo oscuro dell'Inferno. Essa può trarre soddisfazione dalla contemplazione dell'uno e dell'altro, e non si può dire che uno piú dell'altro sia ad essa connaturato.

Talvolta, in momenti di orrore, sono stato tentato di mettere in dubbio la validità del desiderio che una creatura come l'uomo continui a esistere. E' facile raffigurarsi l'uomo come oscuro e crudele, come l'impersonificazione del potere diabolico, come una macchia sul bel volto dell'universo. Ma questa non è tutta la verità, non è l'ultima parola della saggezza.

L'uomo, come dicevano gli Orfici, è anche figlio dei cieli stellati. L'uomo, pur essendo il suo corpo insignificante e impotente in confronto ai grandi corpi del mondo degli astronomi, è tuttavia capace di riflettere quel mondo, di viaggiare con l'immaginazione e con le conoscenze scientifiche attraverso enormi abissi di spazio e di tempo. Ciò ch'egli conosce oggi del mondo nel quale vive apparirebbe incredibile ai suoi antenati di mille anni fa; e in considerazione della rapidità con la quale sta accumulando le proprie conoscenze c'è ogni ragione di credere che, se continua come oggi, ciò ch'egli saprà fra mille anni sarà altrettanto al di là di ciò che *noi* possiamo immaginare oggi. Ma l'uomo non merita ammirazione soltanto, e neanche principalmente, per le sue conoscenze. L'uomo ha creato la bellezza; ha avuto strane visioni, si-

mili a fuggevoli occhiate su una terra di meraviglie; è stato capace di amore, di simpatia per l'intera razza umana, di immense speranze per tutta l'umanità. È vero che queste sono state conquiste di uomini eccezionali, e che spesso sono state accolte con ostilità dal gregge. Ma non c'è ragione perché in futuro l'uomo che ora è eccezionale non diventi comune, e che, se ciò si avverasse, l'uomo eccezionale nel nuovo mondo non s'innalzi sopra Shakespeare di quanto Shakespeare s'innalzi oggi sull'uomo qualsiasi. La conoscenza è stata tanto usata per cattivi fini che la nostra immaginazione non si raffigura facilmente gli impieghi benefici che si rendono possibili con l'innalzamento del livello medio della popolazione a quello attualmente consentito soltanto ai geni. Quando mi concedo la speranza che il mondo riesca a liberarsi dei suoi guai odierni e che impari un giorno ad affidare la direzione degli affari non a dei saltimbanchi crudeli ma ad uomini di saggezza e di coraggio, mi appare davanti una visione luminosa: un mondo dove nessuno soffra la fame, dove pochi siano i malati, dove il lavoro sia piacevole e non eccessivo, dove la gentilezza sia cosa comune, e dove le menti, libere dalla paura, creino delizie per gli occhi, per le orecchie, per il cuore. Non dite che ciò è impossibile. Non è impossibile. Non dico che si possa fare domani; dico però che si potrebbe fare entro i prossimi mille anni, se gli uomini dedicassero le loro forze alla conquista di quel tipo di felicità che dovrebbe essere caratteristico dell'uomo. E dico felicità caratteristica dell'uomo perché la felicità caratteristica del maiale, che i nemici di Epicuro lo accusavano di perseguire, non è accessibile agli uomini. Se tentaste di accontentarvi della felicità di un maiale, le vostre potenzialità soppresse vi renderebbero infelici. La vera felicità per gli esseri umani è consentita soltanto a coloro che sviluppano al massimo le loro potenzialità divine. Per tali uomini e nel mondo di oggi, la felicità va mescolata a molto dolore, perché essi non possono evitare la sofferenza allo spettacolo delle sofferenze altrui. Ma in una società in cui non esistesse piú questa fonte di dolore ci potrebbe essere una felicità umana piú completa, piú impregnata di immaginazione e conoscenza e simpatia di quanta sia

consentita a chi è condannato a vivere nella nostra lugubre epoca.

Saranno vane tutte queste speranze? Dobbiamo continuare ad affidare le nostre cure ad uomini privi di simpatia, di conoscenze, di immaginazione, di qualsiasi qualità se non quelle di un odio metodico e di un'eccezionale attitudine alla vituperazione? (Non dico questo a condanna di tutti gli uomini di stato; ma mi riferisco a coloro che guidano i destini della Russia e ad alcuni altri che hanno influenza in altri paesi). Dice Otello, quando sta per uccidere Desdemona: « Ma che peccato, Iago! Oh, Iago, che peccato! » Ma io ho i miei dubbi che il capo della Russia e il suo rivale in campo opposto riescano, nel momento in cui preparano la distruzione dell'umanità, a pronunciare una simile esclamazione, o addirittura a rendersi conto di ciò che stanno preparando. Suppongo che neppure per un momento costoro abbiano pensato all'uomo come ad un'unica specie dotata di potenzialità che si possono realizzare o soffocare. Non si saranno mai, i loro pensieri, innalzati sopra le considerazioni quotidiane degli espedienti necessari alla loro meschina lotta per un breve potere. Eppure devono esistere, in tutti i paesi, molte persone in grado di sollevarsi ad un piú ampio punto di vista. È a questi uomini, in qualsiasi nazione, che gli amici dell'umanità devono rivolgersi. E' in gioco l'avvenire dell'uomo, e se un numero sufficiente di individui se ne renderà conto, allora questo avvenire è assicurato. Coloro che dovranno condurre il mondo fuori dai guai avranno bisogno di coraggio, di speranza, d'amore. Se prevarranno non lo so; ma al di là di ogni ragionamento io sono irreducibilmente persuaso che ci riusciranno.

26.2.60

Lewis Mumford: scritto interessante e importante.

II

UN FILOSOFO DEL RINNOVAMENTO

Per ventuno degli anni maturi della sua vita, Lewis Mumford si è dedicato al compito di presentare in forma di libri la sua interpretazione di una filosofia dello sviluppo umano. Nel 1951, quando era già intorno ai 55 anni, comparve il volume finale della sua *Renewal of Life Series.* Era intitolato *The Conduct of Life.* La serie era cominciata con *Technics and Civilization,* 1934, seguito da *The Culture of Cities,* 1938, e da *The Condition of Man,* 1944.

Sulla pubblicazione dell'ultnno volume, Mumford cosí scrisse: « In questi libri ho cercato di descrivere in modo unificato la natura dell'uomo, il suo lavoro, i drammi della sua vita, cosí come appaiono nello sviluppo della civiltà occidentale contemporanea. Nella mia intenzione questi libri tratteggiano una filosofia, dimostrano un metodo di sintesi, e proiettano avanti a noi un nuovo tracciato di vita che da almeno un secolo va delineandosi...

« Durante il periodo che mi è occorso per scrivere questi libri il mondo ha assistito a gravi mutamenti in peggio. Ma se i mali che ora minacciano il genere umano sono piú terribili che mai per il passato, piú grande è anche la promessa di ricompensa se li fronteggeremo e li supereremo... Nonostante i traumi e i dolori delle ultime due decadi, sopravvive la Speranza e "non ci fa vergognosi". Anche se la crisi attuale si prolungherà per un'altra generazione, anche se ci condurrà ad un seguito di catastrofi, è già ora il tempo di prepararci ad un rinnovamento della vita. A

questo fine ho, fin dal primo momento, dedicato questi quattro libri... »

Mumford, che vive con la moglie nella pace delle colline del Berkshire, ad Amenia, New York, nacque a Flushing, Long Island, all'ombra dei grattacieli di New York, il 19 ottobre 1895. Studiò al City College, alla Columbia University, ed alla New School for Social Research. Collaborò al *Freeman*, al *New Republic*, al *Journal of the American Institute of Architects*, all'*American Mercury*, e ad altri periodici. I suoi studi di avanguardia su problemi di cultura americana (artistici, letterari, architettonici, ecc.), come *The Golden Day*, *The Brown Decades*, *Sticks and Stones*, e *Herman Melville*, gli servirono da preparazione al suo lavoro maggiore. Sua preoccupazione costante fu quella di interpretare, nel suo insieme, la vita dell'uomo, il suo lavoro, la società in cui vive. Nelle sue attività non letterarie, ha perseguito lo stesso scopo, dedicandosi attivamente all'istruzione, prima come membro del Consiglio Superiore dell'Istruzione a New York, poi come membro della Commissione per l'Istruzione degli Insegnanti al Consiglio Americano dell'Istruzione, come professore di letterature umanistiche alla Stanford University e come professore di urbanistica all'Università di Pennsylvania dal 1951 in poi. È molto stimato come critico di architettura, benché egli stesso affermi: « Il mio principale lavoro negli ultimi quindici anni si è svolto nel campo dell'istruzione, della politica, della religione, e della filosofia. »

Van Wyck Brooks cosí ne parla: « Egli continua come nessun altro oggi vivente in America la tradizione di Emerson, di Whitman, di William James. »

I brani qui pubblicati sono tratti da *The Conduct of Life* e da *The Condition of Man*; in essi, quale esponente di quella ch'egli chiama « sintesi aperta », egli dirige l'attenzione all'intera personalità dell'uomo, definisce i « sistemi » filosofici troppo partigiani e parziali, esige equilibrio e riforma dell'individuo uomo, e conclude citando la vita e la filosofia di Albert Schweitzer come evidenza della possibilità dell'uomo a rinnovarsi anche in un tempo di catastrofe.

« La mia filosofia, » scrisse Mumford all'editore, « ha indubbiamente maturato, come ha maturato la

mia vita, con qualche aggiunta e una certa generosità nei riguardi delle contraddizioni e dei misteri residui; ma le sue linee fondamentali sono già visibili nei miei primi libri, *The Story of Utopias* (1922) e *The Golden Day* (1926).

« Ho vissuto la mia filosofia, oltre che pensarla: ed anzi senza viverlo il pensiero resterebbe immaturo, se non addirittura insignificante: cosí per molti lettori la sostanza si potrebbe trovare nella piccola biografia che ho scritto di mio figlio Geddes, caduto nell'ultima guerra: *Green Memories.* »

L'ADEMPIMENTO DELL'UOMO

di Lewis Mumford

1. VITTORIA SUI SISTEMI

Quasi tutte le filosofie morali hanno cercato di isolare e standardizzare i beni della vita, e di indicare come suprema una categoria di scopi. Si sono rivolte al piacere, all'efficienza sociale, al dovere, all'imperturbabilità, alla razionalità, all'annullamento di sé stessi, come alla piú desiderabile corona per uno spirito disciplinato e coltivato. Questo sforzo di ridurre la condotta morale ad una sola categoria di princípi coerenti e di fini ideali non rende giustizia alla natura della vita, ai suoi paradossi, ai suoi complicati processi, ai suoi conflitti interni, ai suoi dilemmi talvolta insolubili.

Per ridurre la vita ad una trama unica, consistente, intellettualmente chiara, un sistema tende a trascurare i diversi fattori che appartengono alla vita per via delle sue complesse esigenze organiche e del continuo sviluppo; ed anzi ciascun sistema etico-storico, razionale o utilitario o trascendentale che sia, sornionamente ignora quegli aspetti della vita di cui si occupano i sistemi rivali; e in pratica ciascuno accusa gli altri di inconsistenza precisamente in quel momento imperativo in cui interviene felicemente il buon senso a salvare il sistema dalla disfatta. Ciò spiega il generale fallimento di qualsiasi sistema rigorosamente formulato a spiegare tutte le occasioni della vita, diverse e contraddittorie. L'edonismo non serve a niente in un naufragio. C'è il momento di ridere e il momento di piangere, come il Predicatore ci ricorda; ma i pessi-

misti dimenticano la prima parte, gli ottimisti la seconda.

La fallacia dei sistemi è molto generale: e noi possiamo meglio seguirne le conseguenze etiche, forse, nel campo educativo. La morale ci sarà ugualmente chiara se prenderemo in esame un racconto immaginario o uno autobiografico. Pensiamo, ad esempio, al sistema di Sir Austin Feverel in *The Ordeal of Richard Feverel*, di Meredith. Colmo di ragionato disprezzo per i comuni metodi educativi del suo ambiente culturale, Sir Austin escogita un attento sistema privato, destinato ad evitare gli errori comuni e a produrre un giovane spiritoso, solido intellettualmente, del tutto sveglio, e sottilmente disciplinato. Ma l'inventore del sistema non ha calcolato il fatto che un giovane cosí educato, possa, a titolo di controprova della sua educazione, innamorarsi di una ragazza non prevista dal sistema e fuggire con lei dopo averla sposata; e che l'intervento del sistema nel matrimonio produca una tragedia assai piú pietosa di quella che qualsiasi convenzionale metodo di educazione, meno fiducioso nelle sue alte intenzioni, meno intento a scopi specifici, avrebbe a sua volta suscitato.

Oppure prendiamo un caso anche piú lampante, e col vantaggio di essere reale: l'infanzia di Mary Everest, la straordinaria donna che fu moglie e aiuto del grande logico George Boole. Il padre di Mary era un devoto discepolo di Hahnemann, il filosofo della medicina omeopatica, e applicò i princípi di Hahnemann non soltanto alle malattie, ma all'intera condotta di vita. Seguendo strettamente la fiducia del maestro nei bagni freddi e nelle lunghe passeggiate prima di colazione, questo padre imbrigliato da un sistema praticò sui suoi figli una forma di tortura quotidiana che ridusse Mary Everest ad uno stato di attonita insensibilità e irresponsabilità. Ella odiava ogni passo della precisa disciplina; e la sua intera vita sentimentale e affettiva di fanciulla fu, per quanto riguarda i rapporti coi genitori, minata da quell'odio. Il suo risentimento contro questa inflessibilità e questo arbitrario disprezzo delle tendenze di natura è ancora evidentissimo nel racconto che ne fece alla fine di una lunga vita.

Credendo ciecamente nel sistema, il padre di Mary Everest non si curò mai di osservare cosa stava succedendo ai suoi figli nella realtà della vita. Per seguire la dottrina, egli trascurò la testimonianza della vita e non rilevò nella condotta dei figli decine e decine di sintomi che avrebbero dovuto avvertirlo della rovina ch'egli stava perpetrando. Ogni genitore intellettualmente preparato e che abbia applicato uno qualsiasi dei molti sistemi psicologici ed educativi rivali comparsi negli ultimi trent'anni può far fede diretta, riflettendoci (o almeno potrebbero farlo i suoi figli), del pericolo dell'eccessiva semplificazione implicito nella concezione stessa e nell'applicazione di un sistema. Non si può ridurre la vita a un sistema: la miglior saggezza, se ridotta ad un'unica serie di note insistenti, diventa cacofonica; ed anzi piú ci si attacca ad un sistema, piú si violenta la vita.

Per fortuna le istituzioni storiche sono state in pratica modificate da anomalie, discrepanze, contraddizioni, compromessi; e piú sono vecchie, piú sono ricche di questi composti organici. Tutti gli svariati nutrimenti che rimangono nel suolo sociale riscuotono il disprezzo di chi crede nei sistemi, e questi, come il sostenitore dei concimi chimici di vecchio tipo, non ha alcuna idea che ciò che rende il suolo fertile e nutriente sono precisamente i rifiuti organici che vi rimangono. In quasi tutte le istituzioni storiche, la debolezza finisce con l'essere la forza che le salva. Lo zarismo, ad esempio, cosí com'era praticato in Russia nel XIX secolo, era un'ignobile forma di governo: tirannico, capriccioso, unificato internamente, severamente repressivo di tutto ciò che non fosse la propria ortodossia. Ma, come ha dimostrato Alexander Herzen nelle *Memorie*, il sistema era reso meno intollerabile da due cose che non dovevano avervi parte né legale né logica: la corruzione da un lato, il che rendeva possibile ignorare i regolamenti e alleggerire le punizioni; e dall'altro lato lo scetticismo interno che impediva a molti funzionari di condurre a termine con convinzione e quindi con rigore i loro compiti. D'altra parte si può sottolineare che la relativa « purità » dell'attuale regime russo sovietico serve ad ammorbidirne l'inumanità.

Questa tendenza alla pigrizia, alla corruzione, al disordine, è l'unica cosa che consente a un sistema di sfuggire all'asfissia. Perché un sistema in realtà altro non è che il tentativo di costringere gli uomini a respirare soltanto anidride carbonica oppure ossigeno, ma senza gli altri componenti dell'aria, col risultato di essere temporaneamente esilarante o soporifico, ma in ultima analisi letale. Perché è vero che ciascuno di questi gas è necessario alla vita, ma l'aria che fa vivere gli uomini è una miscela dei vari gas in precise proporzioni. Perciò non è la purità della dottrina cristiana ortodossa che ha conservato in vita le chiese orientale e occidentale, consentendo loro di fiorire anche in un'epoca scientifica, ma esattamente l'opposto: e cioé gli elementi non sistematici filtrati da altre culture e da esperienze di vita contraddittorie; le eresie coperte che hanno dato al credo cristiano un'energia vitale che altre dottrine apparentemente piú serrate non posseggono.

La fallacia dei sistemi esclusivi è divenuta particolarmente manifesta negli ultimi due secoli, e i loro errori non si sono mai provati piú crudeli che nei nostri tempi.

Fin dal diciassettesimo secolo viviamo in un mondo di creatori di sistemi, peggio, di realizzatori di sistemi. Prima di tutto si è diviso il mondo in due parti generali, quella dei conservatori e quella dei radicali, ovvero, come le chiama Comte, quella dell'ordine e quella del progresso: come se tanto l'ordine quanto il cambiamento, la stabilità e la variazione, la continuità e la novità, non siano alla stessa stregua attributi fondamentali della vita. La gente ha coscienziosamente cercato di uniformare la sua vita ad un sistema: ad una serie cioé di princípi limitati, parziali, esclusivi. Ha cercato di vivere secondo il sistema romantico o quello utilitario, di essere totalmente idealista o totalmente pratica. In America, chi era rigorosamente capitalista dimenticò allegramente che l'istruzione pubblica gratuita per la quale parteggiava era in realtà un'istituzione comunista; e chi credeva nel comunismo, come i fondatori della Comunità di Oneida, si sforzò testardamente di applicare il suo comunismo, oltre che alla industria, anche ai propri rapporti sessuali.

In breve, gli amatori di sistemi cercano di organizzare una intera comunità secondo princípi limitativi, e di disciplinarne la vita in conformità al sistema, come se tali drastiche limitazioni possano render giustizia alla condizione dell'uomo. In pratica fin dalla metà del XIX secolo divenne evidente che il piú fiducioso dei sistemi, il capitalismo, il quale si era in origine presentato come una salutare sfida ai privilegi statici della letargia feudale, avrebbe finito, se non modificato da altri interventi sociali, con il soffocare la vita; avrebbe finito col mutilare i troppo giovani e innocenti che faticavano 14 ore al giorno nelle nuove fabbriche, con l'affamare in massa gli adulti, in obbedienza alle leggi cieche della libera concorrenza, funzionanti in un ciclo d'affari maniaco-depressivo. Come sistema puro, il capitalismo era umanamente intollerabile. E ciò che fortunatamente lo ha salvato da fine violenta fu proprio l'assorbimento delle eresie socialiste (imprese pubbliche e sicurezza sociale), le quali gli dettero maggiore equilibrio e maggiore stabilità.

Indubbiamente un sistema, essendo un attrezzo concettuale, ha una certa utilità prammatica, perché la fomulazione di un sistema conduce alla chiarificazione intellettuale e quindi a un certo nitido vigore di decisione e d'azione. L'età prescientifica dell'astrazione, come Comte originariamente la caratterizzò, fu un periodo di generale scioglimento di nodi e di legami; allora furono liberati e isolati i numerosi fili che formano la trama dell'intero tessuto sociale. Quando i fili rossi furono raccolti in un unico gomitolo, i verdi in un altro, gli azzurri, i viola in altri ancora, il vero colore, il vero tono di ciascuno ebbero piú chiaro risalto di quando erano intessuti insieme nella piú complessa tela storica originale. Nel pensiero analitico si seguono i fili e si trascura il tessuto; e le conseguenze della creazione dei sistemi furono, nella vita, la distruzione della comprensione delle sue complessità e del disegno totale.

L'affermazione di questi sistemi, e la corrispondente divisione in partiti, rese indubbiamente piú facile l'introduzione di nuovi fili, di colori ancora diversi, nel telaio sociale; inoltre incoraggiò l'illusione che si

potesse tessere una soddisfacente tela sociale con fili dello stesso colore e della stessa fibra. Sfortunatamente lo sforzo di organizzare un'intera comunità, o anche una categoria di rapporti vitali, sul concetto di costruire tutti i settori della vita totalmente in rosso, o totalmente in azzurro, o totalmente in verde, sbocca ad un errore radicale. Una comunità dove tutti vivessero secondo i dettami della filosofia romantica, ad esempio, non avrebbe alcuna stabilità, alcuna continuità, alcun modo di compiere migliaia di cose che si devono ripetere quotidianamente; affidandosi all'impulso spontaneo, molte funzioni importanti nessuno le assolverebbe. Chi potrebbe per desiderio spontaneo raccogliere le immondezze o lavare i piatti? Nella vita reale la necessità, l'obbligo sociale, la solidarietà sostengono una parte che il romanticismo e l'anarchia non vogliono calcolare.

Allo stesso modo una comunità che vivesse secondo i princípi radicali, recidendosi dal passato e preoccupandosi soltanto del futuro, rinuncerebbe a tutta la ricchezza della esistenza storica (cosí come il padre di John Stuart Mill la lasciò fuori dall'educazione del figlio), e precludendosi la memoria saboterebbe anche la speranza. E cosí pure una comunità completamente marxista, dove nessuno conoscesse altra vita che quella fornita dallo stato alle condizioni da esso dettate, eliminerebbe la possibilità di creare esseri umani autonomi ed equilibrati, ripudiando in tal modo (come in pratica ha fatto la Russia sovietica) il nocciolo generoso dei piú nobili sogni dello stesso Marx.

In breve, quando si prende un'unica idea guida, come l'individualismo o il collettivismo, lo stoicismo o l'edonismo, l'aristocrazia o la democrazia, e si tenta di seguirne il filo in tutte le circostanze della vita, si finisce col mancare il significato del filo stesso, la cui funzione non è che di contribuire alla complessità e all'interesse della trama generale della vita. Oggi l'equivoco del « o... o... » ci perseguita dappertutto: mentre la natura della vita è di abbracciare e superare tutte le contraddizioni, e non tagliandole via, ma intessendole in una unità piú larga. Nessun organismo, nessuna società, nessuna personalità può venir ridotta

a sistema o esser efficacemente governata da un sistema. Indirizzo interiore o indirizzo esteriore, distacco o conformismo, niente dovrebbe farsi tanto esclusivo da rendere praticamente impossibile il passaggio dall'una all'altra posizione.

Nessuna delle categorie filosofiche esistenti, nessun attuale procedimento scientifico o religioso, nessuna delle dottrine popolari d'azione sociale, prevedono il metodo e il disegno qui presentati. Né il personalismo, nè l'umanismo, né il materialismo, né l'idealismo, né l'esistenzialismo, né il naturalismo, né il comunismo marxista, né l'individualismo emersoniano possono comprendere il punto di vista totale che io, in nome della vita, vado esponendo in queste pagine. Perché l'essenza di questa mia filosofia è che molti elementi necessariamente respinti dai singoli sistemi sono invece essenziali per sviluppare il piú alto potenziale creativo della vita; e che occorre ricorrere volta a volta ai diversi sistemi per render giustizia alla infinite necessità e circostanze della vita.

Coloro che comprendono la natura stessa della vita non vedranno, come Engels e Dewey e Whyte, la realtà soltanto in termini di mutamento, definendo il fisso e lo statico come inutile; e neppure, come molti filosofi greci e indiani, considereranno il flusso e il movimento e il tempo come illusioni irreali, cercando la verità soltanto nell'immutabile. Venendo al lato pratico della vita, questa filosofia della totalità non sopravvaluta alcun singolo sistema di proprietà o di produzione. Come Aristotele e gli ideatori della Costituzione Americana saggiamente favorirono un sistema misto di governo, cosí bisognerà favorire un'economia mista, senza temer di invocare misure socialiste quando la libera iniziativa conduca all'ingiustizia o alla depressione economica, o di incoraggiare la concorrenza e l'iniziativa personale quando i monopoli privati o le organizzazioni governative si adagiano in una torpida sicurezza e in una inflessibile routine burocratica. Questa è la filosofia della sintesi aperta; e per esser sicuro che rimanga aperta resisterò alla tentazione di darle un nome. Coloro che penseranno e agiranno in questo spirito saranno forse riconoscibili proprio per l'assenza di cartelli d'identificazione.

Lo scetticismo dei sistemi... ha un altro nome: l'affermazione della vita organica. Se un unico principio non riuscirà a produrre un'esistenza armoniosa e ben equilibrata né per l'individuo né per la comunità, vuol dire che armonia ed equilibrio richiedono una quantità di comprensione e di completezza sufficiente ad alimentare qualsiasi natura, a creare la più piena varietà nell'unità, a render giustizia ad ogni circostanza. Questa armonia deve comprendere e risolvere la discordia; deve avere un posto per l'eresia come per il conformismo, per la ribellione come per l'adattamento, e viceversa. E questo equilibrio si deve conservare contro spinte e impulsi improvvisi; come gli organismi viventi, deve poter contare su forze di riserva, rapidamente mobilitabili quando occorrano a conservare l'equilibrio dinamico.

2. NECESSITA' DELL'EQUILIBRIO

L'uomo moderno, impegnato nell'ideologia della macchina, è riuscito a creare un mondo zoppo, il quale favorisce sí certi aspetti della personalità che a lungo erano restati compressi, ma allo stesso modo comprime tutto ciò che non concorda col suo modello prevalentemente meccanico. Tutti i tentativi di risolvere le tensioni e le distorsioni create nella società dal processo generale di svalutamento morale che ebbe luogo nel secolo scorso devono avere come scopo la restaurazione della personalità umana nella sua completezza.

Tutta la vita riposa essenzialmente sulla conciliazione di due condizioni opposte: stabilità e mutamento, sicurezza e avventura, necessità e libertà. Perché senza regolarità e continuità non si avrebbe nessun processo sufficientemente costante da consentirci di riconoscere il mutamento stesso, e meno ancora se il mutamento è in meglio o in peggio, se è favorevole alla vita o la distrugge. La struttura fissa di certi eventi (come Melville si è cosí bene espresso nel capitolo della tessitura in *Moby Dick*) è la trama su cui la spoletta del libero arbitrio intesse i fili di diverso colore e spessore che creano la tela della vita. Perfino

la stabilità della temperatura interna, la sua indipendenza rispetto a variazioni notevoli nella temperatura del mondo esterno, costituiscono una caratteristica dei vertebrati superiori. E poiché l'uomo, in cima a questa scala dei mammiferi vertebrati, ha una gamma di reazioni piú vasta di qualsiasi altro organismo, gli occorrono altri meccanismi — ch'egli sviluppa nella propria mente e nella propria cultura — per creare dentro di sé l'equilibrio che è essenziale per la sopravvivenza e la crescita. Raggiungere l'equilibrio senza ritardare la crescita, e promuovere la crescita senza compromettere permanentemente l'equilibrio: ecco i due grandi fini dell'educazione organica.

Senza equilibrio c'è difetto di vita: e se ne occorressero prove, basterebbe l'aumento delle nevrosi nella nostra civiltà, per non parlar di coloro che sono tanto malati da dover esser ricoverati in ospedali e asili per gli squilibrati mentali. Noi abbiamo creato un ordinamento industriale strettamente connesso all'automatismo, dove la debolezza mentale, congenita o acquisita, è necessaria per la docile produttività delle fabbriche, e dove una diffusa nevrosi è il dono finale dell'insipida vita che esce fuori all'altra estremità. La nostra vita è sempre piú governata da specialisti che conoscono troppo poco ciò che avviene al di fuori del loro campo per comprendere abbastanza ciò che vi avviene dentro. Uomini senza equilibrio che dei loro metodi hanno fatto una sorta di follia. La nostra vita, come la medicina, ha risentito dello spodestamento del medico generale, capace di vigile selezione, di valutazione, di azione in rapporto alla salute dell'organismo e della comunità nel suo insieme. Non sarebbe ormai tempo che ci chiedessimo cos'è che costituisce un essere umano intero, e con quali modifiche nelle nostre prospettive di vita potremo riuscire a crearlo?

Ora, il concetto di equilibrio ha qualcosa della semplicità e della naturalezza del concetto della mirabile bellezza del corpo umano nella sua nudità, che gli antichi greci riuscirono a conquistare e a palesare nella loro scultura. Si potrebbe dire che la bellezza nuda c'era sempre stata, fin dal principio. Ma quando osserviamo altre culture vediamo che il corpo umano nudo, in tutta la sua semplicità, sviluppato in tutte

le sue parti, non deformato, non celato, costituisce in realtà una conquista positiva. Non pochi sforzi fece l'uomo, prima e dopo i greci, per nascondere il proprio corpo, per ornarlo di indumenti, per mutilarlo o coprirlo di cicatrici, per dipingerlo o tatuarlo fantasticamente, per alterare la forma naturale della testa, come i Peruviani, per rimpicciolire i piedi, come le donne cinesi, per cesellare il volto o produrre delle curiose labbra ad anitra, come gli Ubangi, per coprirsi la testa con una parrucca, come gli egiziani e gli europei del XVIII secolo, per esagerare le proporzioni del naso o delle orecchie o delle natiche.

In realtà il principio greco di permettere al corpo una piena crescita, senza distorsioni e senza nulla di nascosto, di trovare la bellezza nella sua armonia visibile e nella sua giustizia interna, era un concetto rivoluzionario. Dilettarsi, senza vergogna, del corpo umano, goderlo senza adulterazioni, sono prerogative umane non semplici; tutto ciò si ha soltanto al culmine di un'alta civiltà.

Lo stesso avviene col principio dell'equilibrio organico, tanto nella comunità che nell'individuo. Nella lunga storia della civiltà la personalità equilibrata, anche presa come ideale, ha il risalto di una grande rarità. La ragione di questa rarità nasce forse dalla natura della civiltà, cioè dal fatto che in origine essa si fondava sulla divisione del lavoro e sul lavoro forzato: due misure che aumentavano l'efficienza della produzione e moltiplicavano il potere della classe dominante sacrificando molte vite, tanto che quasi tutti i popoli guardavano indietro ad un periodo precedente della loro storia, un periodo di equilibrio su un piano piú primitivo, come alla loro autentica Età dell'Oro. Il concetto della persona equilibrata, dell'uomo completo, fu forse espresso per la prima volta dai cinesi: nella persona e negli insegnamenti di Confucio essi leggevano questo concetto e ne restavano profondamente colpiti.

Ma furono i greci del quinto secolo che giunsero alla piú piena espressione dell'individuo equilibrato, prima nella vita e poi nella riflessione. Guardate lo esempio vivente di un uomo come Sofocle, bello di corpo e grande d'anima, capace di condurre un'armata

e di scrivere una tragedia, pronto a muoversi in ogni dimensione dell'esperienza umana tenendo in azione interdipendente ogni singola parte della sua vita: questo era l'individuo equilibrato nel suo pieno sviluppo. E la cultura di Atene, che produsse un simile uomo, ne produsse altri, nello spazio di due secoli, in numero mai raggiunto dalla storia in qualsiasi altro posto.

Quell'equilibrio, quella pienezza di vita non durarono a lungo. Come Platone nella *Repubblica* riconobbe, anche Atene al suo culmine non era riuscita a trovare un posto per la metà della razza umana, le donne, nel proprio sistema di vita. Il conflitto interno fra l'amore romantico omosessuale e l'amore domestico eterosessuale generò una frattura che indebolí tutta la società. Tutti i tentativi di rinnovare questa società, da Platone ed Epicuro a San Paolo, dai primi misteri religiosi al cristianesimo, si sforzarono di dare alla donna un posto che l'Atene del quinto secolo le aveva negato. Ma quando si giunse a ciò le condizioni che nel quinto secolo avevano tanto favorito l'individuo equilibrato erano già scosse: e un'epoca agitata è quasi per definizione un'epoca di squilibrio e di distorsione.

Ma c'era anche una buona ragione per respingere la dottrina classica dell'equilibrio nella sua forma originaria: ed era che la sua prima formulazione era una formulazione statica. Dalla nostra conoscenza dei processi di tutto l'universo, e soprattutto dalla nostra conoscenza del corpo vivente, sappiamo che la stabilità che noi cerchiamo non è quella di un sistema chiuso che abbia raggiunto una forma fissa e finale, come la stabilità di un cristallo, che può restare la stessa per diecimila anni. Tutte le creature sono sistemi aperti che acquisiscono sempre nuova energia, la convertono in «lavoro», la consumano, per poi provvedersene di nuovo: sicché l'unica forma di equilibrio realmente concepibile e desiderabile nell'organismo umano è un equilibrio dinamico; quello della fontana, che muta senza fine, ma che nel corso dei mutamenti conserva sempre la propria forma. Anche l'immagine della fontana è inadeguata a descrivere le forme organiche, perché lo stesso equilibrio dinamico

è sottoposto a spostamenti e cambiamenti per gli effetti comulativi della memoria e per quelli del tempo, degli avvenimenti recenti, dei nuovi indirizzi di maturazione e di crescita.

Come accade quando si cammina, nella vita si ottiene l'equilibrio solo con una serie di spinte, compensate da altre spinte. Arrestare questo movimento nell'interesse dell'equilibrio significherebbe paralizzare la possibilità di crescita, cioé la condizione stessa per incrementare la quale esiste l'equilibrio in un organismo vivente. Gli eventi che piú rovesciano l'equilibrio della personalità nella vita reale, cioé la malattia, la sfortuna, l'errore, il peccato, il dolore, eventi che sfigurerebbero qualsiasi sistema di perfezione statica come una martellata sfigurerebbe una statua di marmo, hanno per conseguenza una fecondazione della crescita spirituale e della trascendenza assai superiore a quella ottenibile da una condizione di facilità e di libertà dal peccato. I frutti di serra della vita, i prodotti delle « migliori condizioni possibili », posseggono forse una loro cerea bellezza, un'assenza d'imperfezioni superficiali che i frutti cresciuti all'aperto, esposti al vento e alle tempeste, alle malattie e al fulmine, non posseggono certo; ma questi ultimi sono i piú saporiti, e costituiscono, almeno per quanto riguarda la personalità, i piú interessanti e significativi sintomi di crescita.

La nozione classica dell'equilibrio non aveva posto per i momenti negativi della vita. Essa sognava una perfezione senza tempo che non faceva uso del tempo, né del processo di maturazione, né di quello della scoperta per errore, né di quello del peccato e del pentimento. In altre parole essa negava il processo della crescita, il quale con l'atto di allargare il dominio e il significato della bellezza sovvertiva la possibilità della perfezione statica. Da questo punto di vista la comprensione cristiana delle imperfezioni radicali della vita offriva una migliore interpretazione dell'essenza biologica dell'uomo e della sua natura personale. L'equilibrio è un indispensabile aiuto della crescita, ma non ne è lo scopo finale.

Ma l'ideale di equilibrio è troppo vitale per sparire mai completamente. In forma parziale esso riap-

pare nel monastero benedettino, con la sua vita dedita al lavoro, allo studio, alla preghiera, una vita la cui preoccupazione per il lavoro manuale correggeva l'indirizzo delle classi privilegiate precedenti. Durante il Rinascimento, in parte per l'influsso dei princípi platonici, esso comparve di nuovo nel doppio concetto del gentiluomo e dell'artista. In ambedue queste personalità era evidente lo sforzo di render giustizia all'uomo completo. Il guerriero, il prete, il filosofo, l'atleta, il lavoratore manuale, si ritrovavano uniti, in forme non specializzate, in un unico organismo umano: il gentiluomo. Alberti, Leonardo da Vinci, Michelangelo, avevano ugualmente sviluppati il pensiero, il sentimento, l'emozione, l'azione: affrescare la Cappella Sistina non fu soltanto un lavoro d'immaginazione, ma un'impresa ginnastica che richiedeva forza e coraggio. Durante il Rinascimento le donne dell'aristocrazia svolsero un ruolo piú ampio di quanto avevano fatto in Grecia, e perciò l'equilibrio sociale fu piú efficace. Ma né la schiavitú praticata in Grecia, né la combinazione di feudalesimo e di capitalismo primitivo che prevaleva nell'Europa occidentale nel XV secolo resero possibile estendere l'ideale di equilibrio a tutti i membri della comunità. Cosicché nel momento stesso in cui quell'equilibrio, quell'unità divennero visibili nelle grandi personalità dell'epoca, una specializzazione paralizzante e una suddivisione del lavoro si fecero strada nel grosso della comunità, sottraendo al lavoratore manuale quell'autonomia e quell'equilibrio che perfino i contadini possedevano un tempo, sia pure ad un livello piú basso, nella loro vita quotidiana. Tuttavia l'ideale del gentiluomo, coltivato in tutte le espressioni della mente e del corpo, si potrasse fino al XIX secolo: c'era qualcosa della completezza e della facilità rinascimentale in uomini come Goethe e Jefferson. E quell'ideale s'incarnava, in forma piú democratica, in un Thoreau, un Melville, un Whitman, con le loro abilità di giardinieri, di capisquadra, di boscaioli, di tipografi, di falegnami, di marinai, oltre che di scrittori.

L'espansione di una cultura meccanicistica negli ultimi tre secoli ha confermato le vecchie abitudini di divisione di casta e di specializzazione, restringendo

il campo del singolo lavoratore, moltiplicando e raffinando le forme di specializzazione, togliendo significato personale al lavoro. Chi ancora cercava una qualche interezza, un qualche equilibrio, una qualche autonomia, veniva respinto ai margini della società occidentale. Soltanto il pioniere conservò le qualità dell'uomo completo, ma per ottenere questo dovette sacrificare molti dei vantaggi di una ricca tradizione storica. In genere, la nozione della segmentazione del lavoro passò dalla fabbrica a tutti gli altri campi di attività umana.

Accettando questa divisione di compiti e questa sottolineatura eccessiva di una determinata ristretta abilità, gli uomini si accontentarono di diventare frammenti di uomini, non soltanto, ma frammenti di frammenti. Il medico smise di curare tutto il corpo ma si ridusse ad un solo suo organo; e il dottor Oliver Wendell Holmes parlava già ai suoi tempi di specialisti di malattie della gamba destra, i quali si rifiutavano di curare la gamba sinistra. In pari modo ogni uomo tendeva a coltivare in se stesso non ciò che lo rendeva un uomo completo, ma ciò che lo distingueva dagli altri uomini: si ritenne che i tatuaggi mentali e le cicatrici morali avessero alto valore decorativo ed immensa efficacia pratica. Questi uomini barattavano allegramente le possibilità di una vita piena con la magnificazione delle loro capacità di pensiero, di invenzione, di comando.

Di conseguenza scomparve quasi totalmente la nozione apparentemente semplice dell'individuo equilibrato, simile a quella del corpo nudo, l'individuo cresciuto con simmetria e sviluppato con armonia, senza ipertrofia né distorsione di alcun organo, non rigido, non corazzato, ma agile, capace di rispondere in pieno alle situazione nuove, alle richieste inaspettate, alle opportunità che andavano presentandosi; scomparve dalla vita, fu respinta nel pensiero. Anche quei gruppi e quelle classi che avevano una volta sposato l'ideale aristocratico di vivere una vita piena e completa, abbandonarono vergognosi le loro aspirazioni tradizionali e diventarono specialisti a loro volta; gente che Nietzsche chiamava « contro-sciancati », cioè sciancati non perché avessero perso un organo, ma perché lo

ingigantivano eccessivamente. Sulla antica Babele delle lingue andava erigendosi una nuova Babele delle specialità; e la comunità umana tendeva a trasformarsi in una società segreta, nella quale non esisteva nessuno abbastanza uomo da indovinare ciò che il suo vicino, anche lui non abbastanza uomo, pensasse e sentisse e premeditasse. Naturalmente questa è un'esagerazione; pure, è ancora al di sotto della grave perdita delle possibilità di comunicare che ha avuto luogo. Soltanto uomini completi possono capire le necessità e i desideri e gli ideali degli altri uomini.

Storicamente parlando i periodi di piú alta vitalità (il V secolo ad Atene, il XIII secolo a Firenze, il XVI secolo a Londra, i primi del XIX secolo a Concordia) sono quelli in cui si è avuta la piú grande quantità di uomini completi ed in cui la società ha trovato i mezzi di sostenere e favorire la loro completezza. In queste culture i vari organi, le capacità, le potenzialità erano sviluppate in siffatto modo che ogni persona avrebbe potuto mutar posto con qualsiasi altra persona e continuare la propria vita e il proprio lavoro: un'efficienza vitale diffusa compensava ampiamente i vantaggi derivanti dalla specializzazione. Io non vedo alcuna ragione per ritenere che le tragedie di Shakespeare siano state scritte da Bacone; ma le potenzialità umane erano in quel periodo cosí ugualmente distribuite che l'ipotesi non è del tutto assurda, certo non piú assurda che ritenere che Shakespeare abbia scritto *The New Atlantis* o *The Advancement of Learning*. In quei periodi di equilibrio e di completezza — e la completezza è un attributo essenziale dell'individuo equilibrato — valeva superbamente la definizione data da Hegel di un uomo educato: « Colui che è in grado di fare qualsiasi cosa chiunque altro possa fare. »

Questa nozione dello sviluppo umano è in contraddizione col dogma centrale della civiltà moderna: che la specializzazione, cioè, sia qui per restarci. Al contrario, proprio in quanto le perversioni della specializzazione sono accettate come inevitabili, la civiltà che ad esse si attacca è condannata. Le nostre sempre maggiori conoscenze delle necessità degli organismi, delle società e degli individui conducono ad

una conclusione esattamente opposta: la specializzazione è ostile alla vita, perché sono proprio gli organismi non specializzati quelli che crescono; e soltanto debellando la tendenza alla specializzazione la comunità o l'individuo possono combattere la rigidità che conduce all'inefficienza e all'impossibilità di rispondere alle sempre nuove richieste della vita. Potrebbero, i nostri super-specialisti, considerare la formica: da 60 milioni di anni la società delle formiche non è cambiata affatto e tutta la loro esperienza non le ha condotte ad alcun ulteriore sviluppo, proprio a causa del miracolo della specializzazione che portò alla perfezione e alla staticità sul piano dello sviluppo, precludendo qualsiasi strada a miglioramenti e a cambiamenti.

Lo sforzo principale nel rinnovamento della vita dev'essere oggi quello di tornare alla completezza, all'equilibrio, non in quanto beni in sé stessi, ma quali condizioni di rinnovamento, di crescita, di trascendenza di sé stessi. Dobbiamo abbattere questa segregazione delle varie funzioni, delle varie attività, sia in seno all'individuo che alla comunità; perciò le valutazioni e le decisioni morali non devono essere atti intermittenti, bensí costanti e che abbiano lo scopo fondamentale di conservare l'equilibrio in parte raggiunto ed essere presenti a quegli ulteriori sviluppi che, rovesciando l'equilibrio, conducono alla crescita e ad una sempre maggiore pienezza di vita.

Per ottenere questo scopo la nostra sterile cultura meccanicistica dev'essere sottoposta ad un drenaggio di emozioni anche piú drastico di quanto perfino i primi romantici osassero sognare. Se non sapremo restaurare la capacità di forti espressioni, di passioni erotiche, di amore, di esuberanza e gioia emotiva, non sapremo neppure crearci quelle inibizioni, quei freni che ci serviranno a sfuggire all'automatismo e a favorire l'attività autonoma. Perché le inibizioni imposte ad una vita già smorta, già sacrificata, equivarrebbero ad una sentenza di morte. Soltanto coloro che hanno detto « sí » alla vita, avranno il coraggio di dire « no » quando le circostanze lo richiedano. Gli affamati diranno sí anche alle immondizie — cioé le lusinghe correnti della stampa popolare, della radio, della te-

levisione — perché non conoscono il sapore del cibo buono.

Ma la nozione dell'equilibrio della personalità è in se stessa multiforme. Teoreticamente essa deriva soprattutto da un attento studio degli organismi, internamente da parte dei fisiologi, esternamente e socialmente da parte degli ecologi. Claude Bernard fu il primo a stabilire scientificamente che per l'esercizio delle piú alte funzioni dell'uomo è essenziale un equilibrio dinamico nell'ambiente interno; egli provò anche che bastano mutamenti chimici quantitativamente piccolissimi per minare questo equilibrio e ledere le alte funzioni. Ma piú si studiano gli organismi e i gruppi di organismi, piú ampia si fa l'applicazione di queste idee fondamentali; in una dieta, per esempio, anche leggere tracce di rame o di iodio possono essere necessarie al funzionamento dell'insieme. L'equilibrio, in altre parole, è tanto quantitativo che qualitativo; e questa condizione generale per una vita efficiente si applica a qualsiasi attività umana. L'equilibrio nel tempo, ugualmente importante, è creato non dalla ripetizione ma da un'alternazione ritmica, come ad esempio il giorno e la notte, la fatica e il riposo, la espressione e l'inibizione. Piccole variazioni nel ritmo possono essere altrettanto importanti al buon funzionamento dell'organismo quanto la presenza di tracce di determinati elementi nella dieta. E un andamento di lavoro che ignori la necessità di ritmo, di cambiamenti, può condurre all'avvilimento, alla diminuzione delle funzioni, all'inefficienza produttiva.

... Grazie ai nostri sistematici studi scientifici sull'equilibrio, noi possiamo oggi portare l'intero processo molto piú in là di quanto fosse possibile con le intuizioni greche e rinascimentali. Ma qui vorrei sottolineare uno speciale aspetto dell'equilibrio che ha un profondo legame con la vita, tanto piú che si tratta di un aspetto generalmente ignorato nella nostra generazione: l'equilibrio che occorre mantenere fra i momenti di asserzione della vita, e quelli negativi, inibitivi.

Per reazione contro la mortificante rigidità del feudalesimo, l'uomo moderno ha cercato di rimuovere tutti i confini e gettar via tutte le discipline. Il detto

di Blake « *Damn braces, bless relaxes* » (1) può esser servito da guida pratica. Si trattava di una libertà soprattutto evasionista: libertà dalla coercizione arbitraria, da un lavoro stagnante, da obbligazioni consunte. Ma una « libertà da qualche cosa », anche quando ampiamente giustificata, dev'essere accompagnata da un ideale positivo di « libertà per qualche cosa »: e questo per sua natura implica una nuova limitazione, quella dello sforzo per raggiungere un fine che ci si è imposti. La libertà del bambino viziato, che possiede tutto ciò che desidera ma a cui manca la capacità di desiderare e la pazienza di soddisfare il suo desiderio fino in fondo, è la peggiore delle schiavitú. La libertà in amore, ad esempio, presuppone la capacità di innamorarsi, ed è libertà di impegnarsi continuamente, non soltanto libertà di ingolfarsi in sempre nuove avventure erotiche. Il Casanova che passa da un amore all'altro perde con la sua incostanza una delle qualità dell'amore maturo: la totalità della dedizione, la necessità, nonostante le fluttuazioni della passione, di un'unione protratta a lungo. Non c'è libertà nel vagabondaggio per chi non è ugualmente libero di starsene a casa. E cosí pure in altre fasi della vita, l'inibizione è altrettanto essenziale alla libertà quanto lo è all'equilibrio. Freni piú libertà, espressione piú inibizione, in un intreccio ritmico: questo è il primo segreto dell'equilibrio.

Qui non posso dire meglio delle parole di Mary Everest Boole: « L'uomo ordinario pensa alla temperanza fisica come ad un sacrificio dei piaceri piú bassi ai piú alti, non comprendendo che il ritmo della temperanza dev'essere mantenuto specialmente in quelli ch'egli chiama i piú alti. Il vero profeta, al contrario, sa che *niente* è bene se non in un'altalena ritmica. Egli non è ghiottone intellettualmente piú di quanto lo sia fisicamente; non desidera godere costantemente ciò che si chiama la realizzazione della presenza di Dio piú di quanto non desideri bere continuamente liquori; non aspira ad un paradiso di costante rapimento nella compagnia di Gesú e dei Santi piú di quanto aspiri ad un Valhalla di continue bevute insie-

(1) Letteralmente: « maledetti freni, benedetti ~~rilassamenti~~ abbandoni ».

me a Valkirie eternamente belle. Ma egli desidera con ogni fibra del corpo e ogni circonvoluzione del cervello e per tutte le facoltà che potrà acquistare che ciascuna sia il veicolo di una rivelazione occasionale... Egli non desidera per i propri figli una salute costante e una continua prosperità piú di quanto desideri una temperatura sempre uniforme per la sua vigna. »

In pratica l'equilibrio fra organismo e ambiente, o piú specificatamente fra individuo e comunità, diventa sempre piú fatale se facciamo una delle seguenti due cose: moltiplichiamo gli stimoli e le pressioni che ci vengono da fuori, o diminuiamo gli impulsi e i controlli che ci vengono da dentro. L'equilibrio richiede un controllo quantitativo da ambedue le parti; e maggiori i mezzi di cui disponiamo, maggiore si fa la necessità di continenza, di disciplina, di una continua selettività. Pertanto la nozione di restrizione quantitativa deve necessariamente entrare nel concetto di equilibrio anche fisiologico, come non meno insistentemente entra in qualsiasi schema di moralità positiva. Costanza e continenza: riduzione del massimo possibile all'optimun assimilabile. Quando allarghiamo la sfera dei nostri interessi e il raggio delle nostre azioni, automaticamente aumentiamo il numero dei colpi e degli stimoli che potrebbero far perdere l'equilibrio alla personalità: e quindi dobbiamo opporci a questa tendenza costruendoci delle reazioni inibitorie di protezione, allungando il circuito delle reazioni emotive, rallentando tutto il ritmo di vita.

Ma notate: l'ideale di equilibrio dev'essere applicato nella società prima che possa diventare pienamente effettivo nella vita dell'individuo. Non c'è disciplina che basti a creare le condizioni necessarie per raggiungere l'equilibrio e la crescita nell'ambito della vita dell'individuo o del gruppo isolato: questo è l'errore di tutte le virtú rinunciatarie e claustrali. Anche la vanteria stoica « *niente può ferirmi* » non era che un autoinganno. Tutti i sistemi di disciplina religiosa o morale che lasciano l'intero peso del mutamento all'individuo isolato minimizzano le vere influenze e pressioni che agiscono sulla sua vita, e le svuotano di gran parte del loro significato. Le trasformazioni profonde possono e devono aver luogo prima nell'indivi-

duo; ma esse terminano rapidamente se non si creano le condizioni per un piú stabile equilibrio allargando le basi sociali.

L'equilibrio statico di una vita accentrata completamente in se stessa e vissuta per se stessa, l'equilibrio del mistico assorbito e chiuso in sé, dello yogi, è in un certo senso troppo facile da raggiungere, è come camminare con sicurezza su una tavola appoggiata al suolo. Mentre l'equilibrio dinamico necessario alla crescita spirituale è come attraversare un abisso camminando su una tavola. Questo rischio e questa conquista si debbono all'incessante gioco di forze all'interno e all'esterno: l'immaginazione di chi cammina, che lo fa credere proiettato nello spazio, le sue tendenze latenti al suicidio, i punti di debolezza della tavola, la forza di gravità, la presenza di un'altra persona che gli cammini alle calcagna: tutto ciò serve a dar significato ad un processo che altrimenti sarebbe privo di tensione e di eccitazione. Se la vita di un eremita non è piú vuota di quanto già sia, è perché egli ha assorbito nel suo interno tante pressioni della società; in fantasia egli è ancora una creatura sociale stimolata da tentazioni che non devono necessariamente possedere un'esistenza esterna per essere efficaci.

Mentre l'individuo si distingue dalla società, è nella società ch'egli vive e funziona; ed è allo scopo di condividere valori e significati con altre persone che la vita morale diventa qualcosa di piú che una equilibristica passeggiata sulla corda in qualche teatro privato. Noi non siamo soltanto, nel senso strettamente paolino, membri uno dell'altro; ma il nostro equilibrio e il nostro fine richiedono per sopravvivere una comunità le cui attività e istituzioni siano rivolte allo stesso scopo... Senza questo costante sostegno, senza questo intreccio fra l'individuo e il gruppo, è possibile soltanto una vita magra e semiaddormentata. La vera immagine di noi stessi la vediamo in parte riflessa negli occhi altrui; le nostre vere possibilità possiamo calcolarle in parte attraverso gli esempi e l'aiuto degli altri uomini; e noi come uomini ci innalziamo alle massime altezze perché abbiamo uno scopo che condividiamo sempre piú non soltanto con il nostro prossimo piú immediato, ma con tutta l'umanità e con le generazioni avvenire.

Molti pensatori del XIX secolo riconobbero questi fatti anche prima che la specializzazione avesse raggiunto il livello attuale... e questo è anzi l'elemento comune che riunisce pensatori diversi come Spencer e Marx e Kropotkin, artisti dissimili come Nietzsche e Ruskin e Walt Whitman e William Morris. Benché l'ideale dell'uomo equilibrato sia stato meno affermato nell'ultimo mezzo secolo, lo possiamo sempre trovare nelle opere degli ultimi pensatori e ben individualizzato, come nelle filosofie di Patrick Geddes, di Havelock Ellis, di A. N. Whitehead, di Karl Mannheim, per citare soltanto chi non è piú vivo. Negli Stati Uniti l'ideale dell'individuo equilibrato è stato avanzato dal professor F. S. C. Northrop nel suo tentativo di unificare l'ideale orientale e quello occidentale; e in modo non meno significativo è stato ripetuto, quale condizione essenziale per superare le corrosioni e le devastazioni della nostra epoca, da uno psicologo rigoroso come Edward Tolman nel saggio *Drives Toward War*.

Dopo aver discusso le personalità idealizzate che governarono in passato la cultura occidentale — l'Uomo Spirituale del Medio Evo, l'Uomo Intellettuale dell'Illuminismo, l'Uomo Economico del periodo vittoriano — Tolman cosí prosegue:

« La tesi nascosta di questo saggio è che un quinto mito (o se volete una quinta ideologia) è oggi pronto a comparire, e che tutto va fatto perché esso compaia. Ed è il mito, il concetto, che soltanto quando la psicologia totale dell'uomo sarà compresa e quando tutte le sue necessità psicologiche assolutamente indispensabili otterranno un'equilibrata soddisfazione, solo allora sarà possibile avere una società che permetta una felicità e un benessere relativamente universale, e verrà abolita la guerra. È il mito (o piuttosto, vorrei sperare, il concetto ultimo e vero) che l'uomo sia, parlando socialmente, non un essere spirituale o intellettuale o economico o eroico, ma piuttosto un complesso integrato, un insieme la cui natura psicologica occorre conoscere se vogliamo giungere ad una felicità e a un benessere generali. »

Le variazioni principali che la mia analisi mi condurrebbe ad apportare all'affermazione di Tolman consistono nell'aggiungere che non basta soltanto comprendere la complessa unità dell'uomo, ma, e anche questo è un atto

di comprensione, occorre anche creare dei canali attraverso i quali essa possa venire positivamente espressa. Uno degli ostacoli che impediscono questa realizzazione è che noi non possiamo ottenere questa unità, intellettuale o personale che sia, unicamente riunendo la massa di uomini e di istituzioni nelle loro attuali forme specializzate. Un simile enciclopedico ammasso di specializzazioni (che H. G. Wells si augurò sempre) non condurrà alla sintesi nel pensiero più di quanto una riunione di funzionari specializzati in seno ad una comunità possa condurre ad una società unitaria e equilibrata. Una tale coesione meccanica, promossa dallo stato ovvero dall'iniziativa privata, può solo condurre ad una battuta d'arresto, da non confondersi con uno stato d'integrazione dinamica. Per quanto la nostra epoca trovi difficile accettar questo fatto, noi non possiamo tornare ancora a piena vita senza esser pronti a sacrificare l'eccessivo sviluppo di una qualsiasi funzione, ed a subordinarla al bene dinamico nel suo insieme. Ciò significa, in quasi tutte le attività, una diminuzione della produttività; fortunatamente questa diminuzione verrà compensata, alla fine, da una maggior pienezza di vita. Davanti alla vita del comune operaio meccanico, ad esempio, dobbiamo esser pronti a smontare, se necessario, la catena di montaggio per poter rimontare la personalità umana. Potremmo esser costretti, per creare cittadini, amanti, padri, uomini migliori, a diminuire il numero di automobili o di frigoriferi prodotti in fabbrica: compensando questa perdita con una più alta produzione di uomini.

Lo stesso principio si può applicare a quasi tutte le branche della specializzazione. Così lo studioso che apprezza la completezza, che coltiva la possibilità di guardare ciò che circonda il suo campo di studi, che vuole comprendervi tutti gli aspetti, che vuol gettare i suoi tentacoli in campi collaterali, non potrà mai raggiungere la produzione quantitativa dei suoi colleghi che si limitano ad un solo settore. In ogni caso bisogna sacrificare qualcosa: se non l'uomo in se stesso, bisogna sacrificare l'abilità meccanica, la finitura dei particolari. la rapidità, la produzione per ora lavorativa o per vita lavorativa. Potrà diminuire la quantità della produzione, ma aumenterà la durata del prodotto. Tenendo in mente questi nuovi princípi, è evidente che gran

parte della produzione degli ultimi due secoli, tanto nelle città che nelle istituzioni e nei libri, dovrà esser rifatta — e rifatta per bene.

The Conduct of Life

3. I « SEMPLIFICATORI TERRIBILI »

Le civiltà non muoiono di vecchiaia: muoiono per le complicazioni della vecchiaia. Osservando questo processo, molto tempo fa Burckhardt predisse l'avvento dei « semplificatori terribili »: gente che avrebbe respinto tutti i vantaggi conquistati dagli uomini moderni allo scopo di restaurare la capacità di agire. Questi semplificatori terribili sono comparsi. Sono i barbari che rinunciano a tutta quella nostra cultura che reclama le esigenze superiori dell'uomo. Barbari confessi, come i nazisti, e barbari piú insidiosi, i quali con la pubblicità, con la propaganda, con l'istruzione, trasformerebbero tutte le parti della nostra esistenza in lavori d'artigianato, opere di cocchieri, di cuochi, di servitori, di istituti di bellezza, di catene di montaggio, di osterie. E non salveremo la nostra cultura da questi barbari interni ed esterni restando attaccati a quelle abitudini che ci fanno preda della loro corrotta vitalità. Per riconquistare vita e salute dobbiamo, come i primi cristiani di fronte al mondo classico, trovare un metodo di semplificazione benevolo. Dobbiamo trovare un metodo che affermi la importanza primaria della persona e che le restituisca tutti i suoi attributi, la sua eredità, le sue potenzialità. Ma a differenza dei cristiani, dobbiamo intraprendere questa trasformazione prima che i barbari abbiano definitivamente distrutto la nostra civiltà. Soltanto cosí saremo in grado di far progredire le molte attività vitali che l'uomo ha creato dopo il rovesciamento della sintesi medioevale.

Il compito che spetta alla nostra epoca è di decentralizzare il potere in tutte le sue manifestazioni. A questo fine dobbiamo costruire delle personalità equilibrate, personalità capaci di servirsi delle nostre immense riserve di energia, di conoscenza, di ricchezza senza lasciarsene demoralizzare. Su questo punto non si può dir meglio di Platone nelle Leggi: « Se uno dà troppo po-

tere a una cosa qualsiasi, una vela troppo grande alla nave, troppo cibo al corpo, troppa autorità alla mente, e non osserva il mezzo, ogni cosa viene rovesciata, e nello spreco dell'eccesso si corre nell'un caso verso il disordine, nell'altro verso l'ingiustizia, che è figlia dell'eccesso. »

Se dobbiamo controllare macchine e organizzazioni dobbiamo creare uomini; e il nostro primo compito è quello dell'autoesame, dell'autoeducazione, dell'autocontrollo. Chi fallisce su questo punto non potrà contribuire alle trasformazioni politiche, economiche e sociali che da tanto tempo attendiamo.

4. LA PERSONA ORGANICA

La personalità ideale per l'epoca che s'inizia è una personalità equilibrata: non lo specialista, ma l'uomo intero. Una tale personalità dev'essere in interdipendenza dinamica con ogni parte del suo ambiente e della sua eredità. Dev'essere capace di trattare le esperienze economiche e estetiche, le esperienze da genitore e quelle vocazionali, come parti di un unico tutto, cioè come parti della vita stessa. La sua educazione, la sua disciplina, la sua *routine* quotidiana devono tendere a questa interezza. Per ottenere questo, egli deve tenersi pronto a disprezzare quei facili successi che in una cultura morente vengono dall'autolesionismo.

Non è facile ottenere un simile equilibrio dinamico. Esso consuma molto ed è di precaria stabilità; richiede vigilanza e prontezza atletica per affrontare nuovi indirizzi e nuovi sforzi che le attività piú specializzate di solito non esigono. Perché l'equilibrio non consiste tanto nell'accordare certe precise quantità di tempo e di energia a ciascun settore della vita che richieda la nostra attenzione: per far ciò basta anche la nostra meccanica divisione di funzioni. Esso significa che l'intera nostra personalità deve essere costantemente in gioco o perlomeno pronta alla chiamata in ogni momento della sua esistenza e che nessuna parte della vita deve essere segregata dalle altre parti in modo da non poterle influenzare o venirne influenzata.

Ma l'equilibrio qualitativo è importante quanto quello

4. - *Questa è la mia filosofia.*

quantitativo. Molti tipi di esperienza hanno nella vita la stessa parte che le vitamine hanno nella dieta: elementi quantitativamente minuti possono essere altrettanto importanti per la salute spirituale di quanto le vitamine e i minerali lo sono per la salute fisica. La maggior parte delle più alte attività dell'uomo si trova in quest'ultima categoria. Nessuna persona sana può stare al cinema tutto il giorno, come non può far all'amore tutto il giorno. Ma anche per la più umile delle persone una giornata trascorsa senza la vista o il suono della bellezza, senza la contemplazione del mistero, senza la ricerca della bellezza e della perfezione, è una giornata misera; e un seguito di giornate simili è fatale per la vita umana. Ecco perché anche le più superstiziose forme di religione che abbiano però conservato in vita qualche ghirlanda di bellezza e di perfezione contengono per le masse umane qualcosa di valido, che il nudo positivismo scientifico ha perduto sia nel pensiero che nella pratica.

L'importanza dell'equilibrio per la comunità e l'individuo risulterà più chiaramente, forse, se richiamiamo alla mente gli evidenti pericoli che accompagnano la stabilizzazione, pericoli già chiaramente visibili nella burocrazia e nelle perdite di tempo che hanno cominciato ad infettare tutti i settori della vita: e non solo nel governo ma anche negli affari; e non solo negli affari ma anche nell'istruzione. Chi non possiede la capacità creativa di stabilire un equilibrio dinamico si trova già nelle grinfie della sua contraffazione e negazione: l'alessandrinismo o bizantinismo.

Organizzazioni rimaste stabili per un certo periodo di tempo (eccellente esempio è l'esercito) si addormentano nella *routine* e diventano ostili ai cambiamenti, incapaci ad affrontare nuove prove; e il loro stesso « adattamento » diventa una causa di maladattamento. Il progresso scientifico non muta questo fatto, perché le conquiste scientifiche stesse tendono a seguire forme istituzionali inflessibili, e spesso cercano la perfezione in termini di riferimento sempre più antiquati. Stabilità e sicurezza, se inseguite come fini a sé stesse, si risolveranno in una divisione di casta nei rispetti del lavoro, e nella negazione di qualsiasi mutamento che possa danneggiare la *routine*: moduli, precedenti, stereotipi sostituirebbero le necessità umane, e gli stessi attributi della vita, la capacità di adat-

tamento, di ribellione, di rinnovamento, verrebbero condannate da questi malintesi sforzi di conservare la vita con maggiore efficienza.

Queste forme regressive di stabilizzazione hanno già assunto espressione, e ad esse si rivolsero i filosofi e i capi nazisti come base per imporre permanentemente le divisioni di casta. Ma il pericolo non è limitato ai reazionari totalitari: molti di quelli che piú parlano di rude individualismo si dimostrano nella pratica quotidiana sostenitori di una rigidità e di una vuotezza bizantine. I moduli d'esame comparsi in tanti settori dell'istruzione americana sotto il travestimento di metodo progressivo finirebbero, nello spazio di una generazione, col paralizzare l'acquisizione e l'estensione di nuove conoscenze. Ciò simboleggia un'assai piú ampia minaccia alla vita e al pensiero.

È proprio perché la stabilizzazione porta con sé questi pericoli che noi dobbiamo introdurre nel nostro concetto del tipo di individuo necessario la capacità di toccare la vita in piú di un punto, di viaggiare leggeri, di conservare ciascuna parte della nostra esperienza in uno stato di continua interazione, di rapporto continuo, in modo che le nuove sfide compaiano nel punto inaspettato, in circostanze imprevedibili. Per l'epoca dell'equilibrio abbiamo bisogno di una nuova razza di pionieri, di dilettanti volontari, per vincere la tendenza a cristallizzare la pratica in forme troppo facili e a sacrificare la personalità in sviluppo alla macchina. Lo stereotipizzarsi di quelle attività che liberano l'organismo per le sue piú alte funzioni non deve però fermarsi su questa strada, come ad esempio quegli automatismi umani che fan gravare gran parte del peso del comportamento sulla colonna vertebrale e sul cervelletto.

Da questo punto di vista le svariate esperienze di guerra fatte da gente di vari paesi, come soldati, guardiani contraerei, pompieri, infermiere, eccetera, devono essere considerate un contributo essenziale al compito della collaborazione pacifica, tipico di un nuovo tipo di cittadino e di una piú vivida *routine* di vita. Ma non possiamo permetterci una guerra ad ogni generazione per rompere le cristallizzazioni sociali: significherebbe dar fuoco alla casa per cuocer l'arrosto. Dobbiamo invece erigere difese sociali e personali, quali esigenze basiche per la matura-

zione della personalità, contro la rigidità e l'immutabilità.

È costume del nostro tempo ritenere che nessun cambiamento valga la pena di esser discusso se non lo si possa organizzare immediatamente in un movimento visibile, cioè nell'arruolamento di massa di migliaia, o meglio milioni di uomini e donne. La sola comparsa di milioni di uomini in camicia nera dette al fascismo una pubblicità che fece sembrare importanti perfino le sue rancide idee. Molti movimenti contemporanei sono poco piú che trucchi pubblicitari, trucchi decorativi che non cambiano nulla, non muovono nulla. E tale sarebbe perfino un movimento rivoluzionario, se gli uomini che vi prendessero parte non rimodellassero gli strumenti coi quali lavorano: e primi fra tutti sé stessi.

C'è un solo luogo dove il rinnovamento può avere immediato inizio: dentro l'individuo. E un rimodellamento del proprio intimo e del super-io è un preliminare inevitabile ai grandi mutamenti che si devono apportare a tutte le comunità in tutte le parti del mondo. Ciascuno nel proprio campo d'azione (la casa, il vicinato, la città, la regione, la scuola, la chiesa, la fabbrica, la miniera, l'ufficio, il sindacato) deve portare nel suo lavoro quotidiano un nuovo atteggiamento verso tutte le sue funzioni e i suoi obblighi. Il lavoro collettivo non può innalzarsi ad un livello piú alto della scala di valori personale. Una volta modificata la persona, i gruppi se ne renderanno conto e si adegueranno.

Oggi i nostri piani migliori finiscono male perché sono nelle mani di persone che non conoscono crescita intima. Molti di questi individui non hanno avuto il coraggio di affrontare la crisi mondiale e non ricordano affatto qual è stata la loro parte nel precipitare di questa crisi. E' gente che porta in ogni nuova azione una personalità fossilizzata. I loro pregiudizi nascosti, le speranze inconsulte, gli arcaici desideri e automatismi (di solito espressi col linguaggo della modernità affermativa) ricordano quelli dei greci dal IV secolo a. C. e quelli dei romani del IV secolo d. C. Si trovano in picchiata con i comandi bloccati; e credono di poter evitare lo schianto chiudendo gli occhi.

Chi cerca rapidi e completi mutamenti nelle nostre istituzioni sottovaluta le difficoltà che noi oggi fronteggia-

mo: le avanzate della barbarie e dell'automatismo, questi traditori della libertà, sono state troppo profonde. Nella sua impazienza, nella sua disperazione, costui segretamente desidera di scaricare il peso della sua stessa rigenerazione sulle spalle di un salvatore: un presidente, un papa, un dittatore, volgari contraltari di una divinità corrotta o di una corruzione deificata. Ma un simile capo non sarà che una ripetizione in formato ridotto della massa umana: l'incarnazione dei nostri risentimenti, odi, sadismi, codardie, confusioni e compiacimenti. Non c'è salvezza attraverso questa nuda adorazione di sé: è Dio che deve lavorare dentro di noi. Ciascun uomo e ciascuna donna devono prima di tutto raccogliere in silenzio il proprio fardello.

Non dobbiamo aspettare che le bombe e le pallottole ci colpiscano davvero prima di liberare la nostra vita dal superfluo: non dobbiamo attendere che siano gli avvenimenti a costringere le nostre volontà all'unione. Dovunque ci troviamo, il peggio è già avvenuto e noi dobbiamo affrontarlo. Dobbiamo semplificare la nostra vita quotidiana senza aspettare il razionamento; dobbiamo assumerci pubbliche responsabilità senza aspettare la coscrizione; dobbiamo lavorare per l'unità e la vera fratellanza umana senza aspettare che nuove guerre ci provino che l'attuale lotta per il potere, per il guadagno e per tutte le forme di vantaggio materiale è un tradimento dell'umanità: tradimento e suicidio nazionale. Un anno dopo l'altro, dobbiamo perseverare in tutte queste azioni anche se le restrizioni non ci sono piú e l'urgenza della guerra è meno pressante. Se non ricostruiremo noi stessi tutti i nostri trionfi esterni crolleranno.

Non c'è una formula facile, per questo rinnovamento. Non basta fare tutto il possibile: dobbiamo anche fare l'impossibile. La nostra prima necessità non è l'organizzazione ma l'orientamento: cambiare direzione e atteggiamento. Dobbiamo portare in tutte le attività e in tutti i progetti un nuovo criterio di giudizio: dobbiamo chiederci fino a dove essi avvantaggino i processi di adempimento della vita e fino a che punto rispettino le esigenze dell'insieme dell'individuo.

E piú immediatamente, dobbiamo domandarci: qual è lo scopo di ciascuna nuova misura politica ed economica? Si vuole l'antico scopo espansionistico o quello nuovo del-

l'equilibrio? Si lavora per la conquista o per la collaborazione? E qual è la natura di questa o quella conquista sociale o industriale? Produce soltanto beni materiali o anche beni umani e uomini buoni? E i nostri progetti individuali sono forse tesi ad una società universale nella quale l'arte e la scienza, la verità e la bellezza, la religione e la santità arricchiscano l'umanità? E i nostri progetti pubblici sono forse tesi all'adempimento e al rinnovamento della persona umana, in modo da dar frutti abbondanti, sempre piú significativi, sempre piú preziosi, sempre piú sperimentati e piú ampiamente condivisi?

Se conserviamo in mente questo metro avremo la misura di ciò che dobbiamo respingere e insieme lo scopo di ciò che dobbiamo acquisire. Col tempo creeremo le istituzioni e le abitudini, i rituali, le leggi, le arti, la morale essenziali allo sviluppo della personalità intera e della comunità equilibrata. Le possibilità di progresso diverranno di nuovo reali se perderemo la nostra cieca fede nei miglioramenti esteriori della sola macchina. Ma il primo passo è individuale: un mutamento nella direzione dell'interesse *per* la persona. Senza quel mutamento, non si avrà nell'ordine sociale alcun sensibile miglioramento. Ma una volta iniziato il mutamento, tutto sarà possibile.

The Condition of Man

5. L'ESEMPIO DI SCHWEITZER

Da molti possibili testimoni della nostra epoca, passerò ad uno solo la cui lunga carriera ci offre un esempio classico di rinnovamento e d'integrazione. Ho scelto Albert Schweitzer perché molti lettori già conoscono le linee generali della sua vita, e perché i suoi libri, espressione cosciente della sua filosofia, sono reperibili in molte lingue. Ma mi concentrerò sulla vita piú che sulle opere, perché le sue azioni hanno trasceso i limiti del suo pensiero. La filosofia cosciente di Schweitzer è, dal mio punto di vista, talvolta contraddittoria e inadeguata; per parlar candidamente, nel mondo delle idee egli non è uno dei maggiori luminari. Ma le sue intuizioni sono integrate meglio delle sue ragioni; e la trasformazione realizzatasi nella vita e nel lavoro di Schweitzer è piú profonda e si-

gnificativa delle idee migliori da lui formulate finora. Dalle sue azioni è possibile dedurre una filosofia piú completa di quella che lo ha guidato consciamente. E grazie al suo magistrale esempio, il compito della formulazione si fa piú facile.

Esaminiamo il corso della vita di Albert Schweitzer: cominciò come studente di filosofia, interessandosi alla teologia cristiana. Appena ventenne il suo lavoro era già cosí brillante che ben presto avrebbe ottenuto onori e fama, se si fosse accontentato del ruolo di pastore e di teologo. Nel mondo teologico egli era chiaramente uno degli olimpici: e in questa veste avrebbe potuto vivere e morire, come tanti altri uomini di chiesa, predicando le dottrine di una religione che non aveva mai sperimentato o praticato con qualche azione di particolare importanza; volonteroso seguace di forme e cerimonie esteriori, felice bersaglio di cortesie e onori mondani.

Fortunatamente uno dei primi studi di Schweitzer fu un esame approfondito della vita di Gesú, ch'egli rendense dai critici e dai denigratori di moda con un piú rigoroso uso dello stesso metodo storico da quelli impiegato per attaccarlo. Ciò lo condusse alla convinzione che chi crede veramente in Cristo debba, nel XX secolo, prendere la croce sulle sue spalle e compiere qualche lavoro di redenzione e di sacrificio. Un simile lavoro non avrebbe portato fama ed onori, ma piuttosto dimenticanza, malattie, forse la morte, se non addirittura l'offesa, la contumelia, l'oblio. È chiaro che occorre distruggere molti mali, che molti peccati commessi dalla società occidentale reclamano espiazione. Con occhio vigile, Schweitzer scelse un esempio classico: la degradazione dei popoli primitivi a causa dello sfruttamento imperialistico, il quale spesso veniva ad aggiungersi ad una vita primitiva che già in se stessa, per la sua stessa ignoranza, superstizione e brutalità, costituiva violenza allo spirito umano.

Quindi Schweitzer decise, come molti altri ferventi cristiani, di diventare missionario. Ma poiché non può darsi niente di piú ironico che portare la parola della redenzione a gente troppo immersa nel male per poter guarire, Schweitzer seguí ancora una volta l'esempio di Gesú: avrebbe curato i malati, e nello stesso tempo avrebbe portato loro il Vangelo; e le sue cure non sarebbero state la parte piú piccola di quel Van-

gelo. Presa questa decisione, il neofita gettò in un canto gli onori del teologo e si costrinse alla dura disciplina dello studente in medicina: il « buddista » cedette il posto al prometeico.

Quei quattro anni di studi medici furono indubbiamente già difficili in sé stessi, anche per uno studioso delle discipline umanistiche abituato alla rigorosa disciplina scolastica di una università europea come quella di Strasburgo; ma essi richiesero un ulteriore sforzo di concentrazione perché Schweitzer, invece di chiudersi tutti gli altri canali di vita, tenne deste le sue emozioni, i suoi sentimenti, coltivando la musica come organista. Grazie alla sua speciale conoscenza di Giovanni Sebastiano Bach, Schweitzer ridette notorietà a molte preziose partiture che erano state dimenticate. Come organista, come musicista, e soprattutto come amante della musica, Schweitzer servì Dioniso, oltre a servire Cristo: questo costante attaccamento alla musica, durato tutta la sua vita di lavoro, fece della sua interezza, del suo equilibrio, motivo d'esempio.

In filosofia, in teologia, in musica, in medicina, in ciascuno di questi campi il talento di Schweitzer era sufficiente ad assicurargli una brillante carriera. In ciascuno avrebbe potuto diventare uno degli specialisti piú in vista dei suoi tempi, avrebbe avuto un successo immediato e redditizio, se si fosse dedicato ad uno qualsiasi di questi campi d'attività. Ma per restare un uomo intero, Schweitzer commise l'atto di sacrificio tipico della nuova epoca: *egli cioé ridusse deliberatamente la coltivazione intensiva in un unico campo per allargare il contenuto e il significato della sua vita totale.* Indubbiamente l'umiltà che gli rese possibile un simile sacrificio gli veniva direttamente dalla sua fede cristiana. Pure, il risultato di tale sacrificio non fu la negazione della vita, ma la sua piena realizzazione. Perché anche nelle umide foreste dell'Africa, dove alla fine egli andò a stabilirsi, conservò vivo il suo profondo interesse per la musica; e non soltanto avendo sempre vicino il suo organo, ma trovando il tempo, nonostante la mancanza del consueto apparato scolastico, di scrivere una vita di Bach.

Tanto nel lavoro di missionario medico quanto nelle apparizioni pubbliche in qualità di organista,

Schweitzer, che era tedesco per nascita, compí un altro atto di grande importanza simbolica, un atto forse piú facile e piú naturale nel mondo internazionale precedente al 1914 che ai nostri giorni. Perché il campo d'azione di Schweitzer si trovava meno nella sua patria, fra la gente che parlava la sua lingua preferita, che nel paese rivale e ormai nemico dichiarato: la Francia. In questo senso egli era un secondo Jean-Christophe. Perciò fu ad una poco attraente colonia dell'Africa Occidentale francese, nelle umide e caldissime foreste equatoriali, ch'egli rivolse lo sguardo e gli sforzi. Qui, con brevi intervalli trascorsi all'estero per conferenze e concerti — compreso il tempo ch'egli passò in Francia come prigioniero di guerra, proprio in quell'ospedale di Saint-Remy dove un altro imitatore di Gesú, Van Gogh, era stato confinato — egli ha trascorso la sua vita, al servizio di un Dio che non fa distinzione fra negri e bianchi, fra francesi e tedeschi.

Senza questo svalutamento del nazionalismo, questa rinuncia ad esso, non si può oggi costruire una vita degna di questo nome. Chi si sente al cento per cento americano o russo, tedesco o francese, europeo o africano o asiatico, non è che mezzo uomo: il lato universale della sua personalità, ugualmente essenziale alla sua umanità, deve ancora nascere. Ogni azione che contrasti le pretese egoistiche delle nazioni e accentui l'unità del genere umano aggiunge una pietra alle fondamenta del nuovo mondo che oggi dobbiamo costruire.

The Conduct of Life

12.2.60

III

CIO' CHE SI VEDE DAL LABORATORIO DI UN BIOLOGO

Il professor J. B. S. (John Burdon Sanderson) Haldane, nato il 5 novembre 1892 e attualmente professore di biometria al London University College, scrive: « Non ho mai avuto l'impudenza di riassumere a beneficio dell'umanità i miei pensieri piú importanti, ma quanto qui accluso (*Human Evolution*: *Past and Future*) ne riassume una parte. »

Poiché l'articolo non comprende che una parte delle sue opinioni, il professor Haldane ha risposto a sette nostre domande come segue:

« 1. La mia filosofia personale è scaturita dal mio lavoro professionale. Ho constatato che il modo di pensare (comunemente chiamato materialismo) che mi soddisfa nella scienza, mi soddisfa anche in altri campi.

« 2. Ritengo che il tempo presente sia un ottimo tempo da viverci. Avrei potuto preferire Behar nel VII secolo a. C., i tempi di Gautama (Buddha) e di Vardhamura (Mahavira) o di Atene ai primi e alla metà del V secolo a. C., o l'Islanda nel X secolo d. C.

«3. L'epoca attuale potrà essere ricordata come l'epoca di mezzo della rivoluzione mondiale, o come la fine di un periodo storico terminato bruscamente da una guerra termonucleare. Non so quale delle due.

« 4. La corrente piú significativa è quella del metodo scientifico (rispondo alla vostra domanda su quelle che per me sono oggi le piú importanti correnti di pensiero) e in esso comprendo gran parte del marxismo e le opinioni di Gandhi.

« 5. La piú grande necessità dell'uomo è il socialismo.

« 6. Per me personalmente, il futuro prepara la morte. Ma prima di quel momento vorrei passare dieci anni almeno di ricerche scientifiche e d'insegnamento in India. Se, com'è molto probabile, l'U.R.S.S. e gli U.S.A. si distruggeranno a vicenda, e distruggeranno insieme Europa e Cina, c'è la possibilità che la biologia continui in India.

« Le verità piú significative e che piú hanno contribuito alla mia filosofia le ho trovate nella scienza, e dopo di essa nella storia. Ritengo che Darwin e Engels mi abbiano influenzato piú di qualsiasi altro scrittore. »

Il professor Haldane, che ha scritto molti libri di biologia e diversi saggi di scienza e di politica, ha lavorato durante l'ultima guerra sulla fisiologia del nuoto subacqueo, ed a lui risale in parte il merito dei metodi impiegati per ripulire i porti liberati. Il suo lavoro sulla genetica e sulla evoluzione gli ottenne nel 1952 la medaglia Darwin della Royal Society. Nel 1945 sposò Helen Spurway, sua collega negli studi sulla fisiologia sottomarina, e sua seconda moglie. A 60 anni egli si ritirò « piú o meno dalla vita politica... Tuttavia, negli Stati Uniti mi classificherebbero indubbiamente come un rosso, » scrive in *Twentieth Century Authors*, « benché in realtà le mie opinioni sulla politica mondiale si avvicinino piú a quelle di Nehru che a quelle di qualsiasi altro uomo politico. »

Le pagine di Haldane sono prese da una relazione ch'egli presentò nel 1947 a Princeton e nella quale il biologo afferma che il dovere di riformare la società è oggi piú urgente che il tentativo di controllare l'evoluzione, e che il compito dell'epoca attuale è quello di rimodellare la società umana.

L'EVOLUZIONE DELL'UOMO: PASSATO E FUTURO

di J. B. S. Haldane

Mi si chiede di trattare uno dei grandi problemi della biologia umana. Lo faccio volentieri, ma con una riserva importante. Parlerò dell'uomo da un solo punto di vista, quello biologico. Il che è perfettamente giustificabile, purché non vi lasci l'impressione che si tratti dell'unico punto importante. Se dimentichiamo che l'uomo dev'essere studiato da molti punti di vista giungeremo solo a cattive conclusioni. Lo si può considerare come produttore e consumatore: e va benissimo, purché non si ritenga che il punto di vista economico sia l'unico valido. Lo si può studiare come pensatore, come individuo, come membro di una società, come essere capace di scelta morale, come creatore ed estimatore della bellezza, e così via. Ma concentrarsi su uno solo di questi aspetti è disastroso. Faccio queste osservazioni ovvie per la seguente ragione: Hitler e i suoi colleghi ritennero di poter interpretare la storia passata dell'uomo e crearne quella futura su linee puramente biologiche. Ma i nazisti degradarono moralmente quasi tutto il popolo tedesco, e portarono morte e miseria ad un intero continente. Le loro idee biologiche erano grossolanamente errate: ma anche supponendo che fossero state accurate come le nostre migliori di oggi o anche quelle che possederemo fra un secolo, io sono convinto che qualsiasi tentativo di ridurre l'etica e la politica alla biologia significherebbe sempre degradazione morale.

Un biologo, oltre a scoprire i fatti — come i fatti

dell'evoluzione umana e della genetica — può fare due altre cose: può dire ai suoi simili come raggiungere scopi che già desiderano, come la cura e la prevenzione delle malattie; e può indicar loro possibilità che non hanno ancora immaginato, come la possibilità di partorire senza dolore, ed altre di cui parlerò piú avanti. Ma non potrà mai indicare al prossimo ciò che si deve fare. Questo è sempre un problema etico, non biologico. In quanto segue, io dirò che alcune cose val la pena farle, che è meglio nascere con un labbro normale anziché col labbro leporino, con un normale senso del colore anziché daltonici, e cosí via. Queste sono le mie opinioni come essere umano: se voi non siete d'accordo, io non potrò mai, parlando come biologo, persuadervi a cambiare opinione. Ma se voi siete d'accordo, allora potrò, come biologo, aiutarvi a raggiungere i fini sui quali appunto ci troviamo d'accordo.

Vi parrà che io mi sia soffermato troppo a lungo su questo preambolo. Ma c'è chi afferma che qualsiasi tentativo di applicare la biologia a questioni umane non sia che hitlerismo. A mio parere ciò è altrettanto stupido che dire che quando un sarto vi prende le misure vi tratta come un blocco di materia inerte. Comunque sia, ho ritenuto necessario guardarmi le spalle: ora andiamo avanti.

Abbiamo discusso l'evoluzione come qualcosa che sia avvenuta nel passato e che avviene adesso. Potrei aggiungere fra parentesi che noi siamo tutti convinti che l'evoluzione ci sia stata, benché non siamo affatto d'accordo sul come e ancora di meno sul perché. Il primissimo punto che voglio sollevare è quello del ritmo temporale del procedimento. Quarant'anni fa conoscevamo la sequenza degli avvenimenti nella nostra evoluzione, ma le date potevamo soltanto ipotizzarle. Era come se sapessimo che Washington era vissuto prima di Lincoln, ma ignorassimo se era nato duecento o duemila anni fa. Adesso, grazie agli studi sui metalli radioattivi, conosciamo anche le date, con un errore di meno del 10 %: e si tratta di date che vanno da 30 a 500 milioni di anni indietro. Sappiamo che circa 350 milioni di anni fa i nostri antenati erano pesci, che 270 milioni di anni fa erano degli anfibi

simili alle salamandre, che 200 milioni di anni fa erano rettili dissimili da qualsiasi forma vivente, e 70 milioni di anni fa mammiferi simili a topi.

È curioso notare che non possiamo datare gli ultimi milioni di anni con altrettanza accuratezza, fino agli ultimi 20.000 anni, quando possiamo servirci degli strati di fango lasciati anno per anno dal ghiaccio che si scioglieva. Ma possiamo dire che il *Sinanthropus*, il cosiddetto uomo di Pechino, viveva circa mezzo milione di anni fa, quasi certamente meno di un milione e piú di 200.000 anni. Inoltre possiamo affermare che a quell'epoca non esistevano uomini del tipo moderno; perciò i nostri antenati dovevano essere molto meno umani di qualsiasi razza esistente, anche se, dato che si servivano di attrezzi, il nome di uomo probabilmente gli spettasse.

1. L'IDEALE DELL'EVOLUZIONE CONTROLLATA

Questi uomini di Pechino avevano testa dalla forma strana, piú ampia al livello delle orecchie anziché piú su, arcate sopracciliari, niente mento, e cosí via. In mezzo milione d'anni siamo cambiati un po'. Indubbiamente la differenza fra il *Sinanthropus* e l'uomo moderno è altrettanto grande quanto quella che separa molte specie animali vicine (ad esempio il coyote e il lupo). Non è sicuro che sia altrettanto grande quanto quella fra due generi animali quasi parenti (per esempio cani e lupi da una parte, e vari tipi di volpe dall'altra). In pratica, ci sono voluti circa mezzo milione d'anni per giungere ad un cambiamento abbastanza sensibile da permettere agli zoologi di dargli un nome con piena sicurezza. Altri animali, come i cavalli e gli elefanti, dei cui antenati abbiamo avanzi assai migliori, si sono evoluti piú o meno con lo stesso ritmo.

Tutto questo ci fa pensare che, se non tentassimo di controllare in qualche modo il processo evolutivo, i nostri discendenti potranno differire da noi, fra mezzo milione d'anni, e in meglio o in peggio, circa di quanto noi oggi differiamo dall'uomo di Pechino, ovvero un gatto da un puma. Ora io non credo che attualmente sappiamo come controllare la nostra evo-

luzione, anche se lo volessimo e anche se i biologi potessero disporre di tutto il potere di cui dispose Hitler per 12 anni. Ma supponendo che fra mille anni sapremo come dirigere la nostra evoluzione e che la grande maggioranza degli uomini sarà disposta ad accettare questo ideale, cosí come oggi la vasta maggioranza degli americani accetta l'idea del controllo sanitario, cosa faremo allora?

La risposta è piuttosto curiosa. Un uomo può camminare, senza aiuto e portando un giusto peso, trenta chilometri al giorno, e continuare un giorno dopo l'altro indefinitamente. Io ho camminato per quasi ottanta chilometri con un fucile e poche altre cose, ma non avrei potuto continuare. Oggi è facile volare per 3.000 chilometri al giorno, ma volarne 8.000 è molto piú difficile. Parlando per approssimazione, la scienza ha aumentato di circa cento volte la nostra velocità di viaggio. È ragionevole sperare che noi potremmo accelerare di cento volte la nostra evoluzione se avessimo abbastanza conoscenze. In tal caso noi potremmo raggiungere un mutamento della portata che ho detto in 5.000 anni, cioé 200 generazioni. È un tempo molto lungo. La data piú antica nella storia umana è il 2283 a. C., appena piú di 4.000 anni fa: è la data dell'eclissi totale di sole che precedette immediatamente la cattura e la distruzione di Ur da parte degli Elamiti. 5.000 anni fa la civiltà era appena iniziata in Egitto, in Iraq, e forse in qualche altro posto, ma gli uomini in maggioranza erano selvaggi.

Ma vale la pena parlare di un cambiamento che ancora non sappiamo come effettuare e che, anche se lo sapessimo, ci metterebbe cinquemila anni a concretarsi? Sí, vale la pena di parlarne per tre ragioni. In primo luogo dovremmo discutere i modi giusti e quelli sbagliati di far uso di una capacità anche prima di averla. Il mondo sarebbe oggi un luogo assai piú sicuro e felice se avessimo discusso come usare l'energia nucleare, o cosiddetta atomica, un secolo o anche soltanto una generazione prima di averla a disposizione: la gente per bene sarebbe quasi tutta d'accordo sui lati buoni e quelli cattivi della questione, cosa che certamente non avviene oggi. Circa 2500 anni fa il profeta Isaia ebbe l'idea che un giorno tutte le nazioni

della terra sarebbero state in pace. L'idea di Isaia della pace universale era qualcosa che rassomigliava ad un impero mondiale ebraico. La nostra è un'associazione di democrazie amichevoli, e quell'ideale si è appena oggi fatto possibile a causa dei trasporti diffusi in tutto il mondo. Ma se alcuni visionari non avessero continuato ogni tanto a parlarne fin dai tempi di Isaia, oggi che l'alternativa è letteralmente la distruzione mediante il fuoco celeste, non ci sarebbe speranza alcuna di realizzarlo.

In secondo luogo, non arriveremo troppo presto alla conoscenza necessaria. Anche ora possiamo far qualcosa per influire sulle capacità innate della prossima generazione. Cominciamo a pensare che tipo di cambiamenti desideriamo, a criticare le idee l'uno dell'altro, come devono fare i buoni democratici.

In terzo luogo, se ci mettiamo di fronte l'ideale del controllo dell'evoluzione e ci sforziamo ad accumulare la conoscenza necessaria, potremmo trovare strada facendo qualcosa anche di più importante. Colombo si imbarcò per trovare una via marittima dall'Europa alla Cina: oggi una nave può andare dall'Europa alla Cina attraverso il canale di Panama, ma la scoperta dell'America fu un risultato del viaggio assai piú importante che l'apertura di quella via marittima.

2. LO SVILUPPO LENTO COME CORRENTE EVOLUTIVA PRINCIPALE

Il nostro primo compito sarà di dare un'occhiata all'evoluzione umana e di vedere come l'uomo sia diverso dagli altri mammiferi, i suoi parenti piú prossimi, e come queste diversità siano nate. L'uomo è un animale eccezionalmente dotato di cervello. La balena ha un cervello piú pesante, e il topo ha un cervello piú pesante in proporzione al peso del corpo. Ma se prendiamo una serie di animali parenti stretti, come il gatto, l'ocelot, il puma e il leone, troviamo che il peso del loro cervello è all'incirca proporzionale alla radice quadrata del peso del corpo. Se classifichiamo gli animali in base al rapporto fra il peso del cervello e la radice quadrata del peso del corpo, i fe-

lini piccoli e grandi, ad esempio, sono quasi uguali, mentre l'uomo è assai avanti a tutti gli altri animali.

Noi usiamo il cervello per pensare, ma è un errore ritenere che il cervello sia soprattutto un organo per pensare. Il pensiero si realizza principalmente, se non totalmente, con parole ed altri simboli, come i greci riconobbero quando usarono il vocabolo logica — da *logos*, "parola" — per lo studio dei processi di pensiero. Dallo studio delle conseguenze delle ferite al cervello sappiamo quali parti del cervello si impiegano di piú nel pensiero e nel linguaggio. Queste aree si trovano di solito nell'emisfero cerebrale sinistro, in prossimità dell'area che controlla la mano destra. Il cervello umano possiede due attività superanimali: l'abilità manuale e il pensiero logico. Sembra che l'abilità manuale sia stata la conquista piú antica, e che la capacità di parlare e di pensare le sia cresciuta intorno. Se noi selezionassimo con lo scopo di ottenere qualità che implichino la perdita dell'abilità manuale, ci troveremmo piú probabilmente ad evolverci indietro, verso le scimmie, anziché avanti, verso gli angeli.

Il nostro sviluppo è assai piú lento che quello degli altri animali. Quasi tutti i mammiferi sono già maturi ad un anno e anche prima, lo scimpanzè a circa sette anni, un essere umano a 15 e piú anni, mentre la crescita non è completa fino a dopo i vent'anni, e le suture del cranio sono ancora aperte spesso fin quasi ai trent'anni, in modo che il cervello possa continuare a crescere. Noi rassomigliamo piú a scimmie neonate anziché adulte. In linguaggio biologico, siamo neotenici, come l'axolotl, una salamandra messicana che, a differenza di molte salamandre, non esce mai dall'acqua, ma si riproduce senza disfarsi delle branchie larvali. Poiché bastano un po' di ormoni tiroidei per farla crescere, e per altre ragioni, noi siamo sicuri che i suoi antenati uscirono dall'acqua. Un evidente vantaggio di questa tendenza neotica è che l'uomo ha a disposizione un lungo periodo in cui apprendere. Quanto al comportamento, l'uomo è il piú duttile degli animali, le sue linee di condotta sono meno dipendenti dall'eredità che quelle degli altri animali, e dipendono invece di piú dall'ambiente.

Se questa tendenza continua, sia per processo naturale che per intenzione dell'uomo, possiamo aspettarci che i nostri remoti discendenti abbiano un aspetto che oggi descriveremmo come infantile. Il loro sviluppo fisiologico, intellettuale e emozionale sarà anche piú lento del nostro, e non possiederanno alcuna spinta particolarmente insistente verso una determinata condotta, né buona né cattiva.

Per esempio, alcuni uccelli sono monogami, altri poligami. La monogamia non è che una determinata condotta in una serie di condotte ben stereotipate. L'uomo si è evoluto dalle condotte stereotipate, e può essere monogamo, poligamo, o celibe. La sua linea di condotta dipende soprattutto dalla pressione della società su di lui. Anche un gatto è relativamente duttile nel suo comportamento. Un gattino che venga allevato insieme a dei topi e che non veda altri gatti uccidere topi nei primi mesi della sua vita, raramente li ucciderà in seguito. Ma il comportamento di un bambino è assai meno prefissato di quello di un gattino.

Questa caratteristica, tanto sviluppata nell'uomo, e che noi chiamiamo, se vista dall'esterno, duttilità di comportamento, si chiama libero arbitrio se vista dall'interno. In qualsiasi evoluzione che si possa chiamare progressiva saremo in grado di svilupparla anche di piú. Bernard Shaw, in *Back to Methuselah,* ci mostra una ragazza che emerge da un uovo, fra qualche migliaio di anni, e si mette spontaneamente a parlare in ottimo inglese. La ragazza è come quegli uccelli che senza alcuna istruzione producono una melodia piuttosto complessa e caratteristica della loro specie. Potrei anche immaginare esseri umani selezionati in modo che seguano comportamenti stereotipati; forse se i nazisti avessero vinto ci si sarebbero provati. Ma qualunque passo in questa direzione sarebbe un passo indietro.

L'uomo non è soltanto il mammifero piú provvisto di cervello, egli è anche il piú polimorfico e politipico, se escludiamo le specie domestiche come il cane. Vorrei spiegare queste parole. Diciamo che una specie è polimorfica quando nella stessa zona esistono diversi tipi differenti che si incrociano, con differenze determinate geneticamente. Per esempio, la *Vulpes fulva* del Canadà orientale è una volpe con tre colori di mantello: rosso,

argento, e misto. Una specie politipica ha tipi diversi in diverse zone. Il topo americano *Peromyscus maniculatus* ha un tipo grigio all'interno e un tipo quasi bianco sulle spiagge bianche del Golfo del Messico.

3. I VANTAGGI DELLA DIVERSITA' UMANA

L'uomo è politipico. Per esempio, i popoli dell'Africa tropicale hanno pelle scurissima e capelli crespi; quelli dell'Europa hanno pelle chiarissima e capelli ondulati o ricciuti; i popoli precolombiani del nord-America hanno pelle di colore intermedio, ma capelli piú dritti degli europei. L'uomo è polimorfico. Ed almeno per quanto riguarda il colore, l'europeo, la razza umana che attualmente ha ottenuto maggiori successi, è anche il piú polimorfico. Se c'è qualcuno che pensa che io esageri questo polimorfismo, costui potrà forse citarmi un'altra specie mammifera, a parte gli animali domestici, nella quale il colore dei peli in un'unica zona geografica varii dal nero al giallo chiaro, e il colore degli occhi dal marrone scuro all'azzurro pallido.

Questo polimorfismo non è necessariamente dovuto a mescolanze razziali nel passato, e non è neppure probabile che sia cosí. Per esempio, non c'è ragione per credere che ci sia mai stata una razza i cui membri possedessero tutti capelli rossi. E la forma del cranio è altrettanto variata nei cimiteri di seimila anni fa di quanto lo sia oggi.

Il polimorfismo umano indubbiamente si estende alle abilità innate, oltre alle caratteristiche fisiche e chimiche, come la statura e il colore dei capelli. Per esempio, io sono stonato, non riesco a distinguere motivi anche molto noti. Sono perfettamente sicuro che si tratti di un difetto congenito. Sono anche un matematico migliore della media, e non dubito di possedere un'alta capacità congenita per la matematica. Indubbiamente ho avuto la possibilità di imparare la matematica; ma ho avuto anche quella di imparare la musica. Conosciamo molto poco sulle ragioni delle variazioni nei successi dell'uomo, ma ne sappiamo abbastanza per essere ragionevolmente sicuri che le differenze in-

nate svolgono una parte di primo piano nei grandissimi come nei minimi successi.

Ritengo che questo polimorfismo psicologico sia stata una delle cause principali dell'affermazione della specie uomo, e che un pieno riconoscimento di questo polimorfismo e delle sue implicazioni sia condizione essenziale per una rinnovata affermazione non soltanto nel lontano futuro ma anche durante la nostra generazione. Voglio spiegarmi meglio. Uno dei miei colleghi, un uomo di assai maggiore abilità manuale di me e molto probabilmente di uguale o maggiore abilità intellettuale, è anche un abilissimo musicista, e avrebbe potuto essere musicista professionista. Se io avessi il suo dono musicale potrei dedicare altrettanto tempo alla musica quanto ne dedica lui, a svantaggio della mia attività scientifica. È quindi possibile che la mia sordità musicale torni a vantaggio non soltanto della società ma anche di me stesso; benché una simile limitazione non sarebbe certo desiderabile se la mia vita socialmente utile durasse quattrocento anni anziché quaranta.

4. LE IMPLICAZIONI POLITICHE DELLE DIVERSITA' UMANE

Darò ora una definizione: la libertà è il riconoscimento pratico del polimorfismo umano. E mi affretto ad aggiungere, dato che riconosco che i vostri cervelli lavorano in modo diverso dal mio, che pochi di voi accetteranno questa definizione. La società che gode della maggior libertà è quella nella quale il maggior numero di diversi genotipi umani possono coltivare le loro particolari abilità. Si ammette generalmente che la libertà richiede uguaglianza di opportunità; ma non si ammette con altrettanta facilità che essa richiede anche un numero variato di opportunità, e la tolleranza verso coloro che non riescono a conformarsi a quelle norme che possono essere culturalmente desiderabili ma che non sono essenziali al funzionamento della vita sociale. Se io vivessi nell'Unione Sovietica non troverei fastidioso il suo sistema politico ed economico; ma mi dà fastidio l'affermazione che lí si fa spesso che tutti

gli uomini di cultura amano ascoltare musica e giocare a scacchi. Se una nazione fosse una linea pura ci sarebbe ben poco spazio per la libertà. Chiunque avesse fra 45 e 50 anni vorrebbe andare al cinema per tante ore alla settimana, vorrebbe tanto liquore alla settimana, e cosí via. Ci sarebbe il razionamento, come avviene in Inghilterra per le calorie, e tutti sarebbero ugualmente felici. Non ci sarebbe libertà, non ci sarebbero deviazioni, non ci sarebbe progresso.

Noi siamo polimorfici non solo nelle nostre espressioni estetiche, ma anche in quelle intellettuali. Le descrizioni del mondo diverse fra loro, come la geometria analitica e quella proiettiva, possono essere ugualmente vere, anche se oggi la mente umana non può accettarne che una per volta. L'anno scorso vidi per la prima volta il grande quadro di Rubens e di Breughel sul Paradiso, all'Aia. Come genetista notai con interesse che la cavia era stata creata con almeno tre geni recessivi al tipo selvatico; ma ancor piú mi colpí il fatto che l'Albero della Conoscenza era infestato da un solo serpente, ma da ben quattro pappagalli. Forse a lungo andare i pappagalli sono piú pericolosi del serpente. Indubbiamente noi dobbiamo riconoscere il polimorfismo almeno fino al punto di renderci conto che le nostre formulazioni della conoscenza non sono le uniche.

Gli animali domestici, come il cane, sono piú polimorfici dell'uomo. Ma i cani da caccia e quelli da pastore differiscono soltanto perché sono isolati dal punto di vista riproduttivo. Anche il sistema di caste indiano era un tentativo di dividere la società in serie di gruppi isolati dal punto di vista riproduttivo e ciascuno con le sue funzioni caratteristiche. Il sistema è fallito, come io credo e spero che ogni sistema di tal genere debba fallire. Io spero che quando i nostri discendenti potranno progettare il futuro genetico dell'uomo, lo progettino per ottenere un alto polimorfismo senza isolamento riproduttivo. Non so come lo faranno — per fortuna non toccherà a me stendere il progetto!

L'uomo è anche politipico. Ciò non significa che due razze diverse differiscano in potenzialità intellettuali, estetiche e morali tanto quanto differiscono in colore. Il piú scuro europeo ha la pelle piú chiara del piú chiaro negro: non può esserci confusione. Ma anche in

una società in cui i negri hanno poche opportunità d'istruirsi il negro piú coltivato lo è assai piú che non la media degli europei, per non parlare degli europei di poca cultura. Cionostante il politipismo è stato finora un vantaggio per l'umanità. Senza voler postulare una totale superiorità di una razza nei confronti di un'altra, possiamo essere praticamente sicuri che certi genotipi piú desiderabili si trovano piú facilmente in alcuni popoli che in altri, e che questo fatto si riflette entro certi limiti nelle relative conquiste. Per esempio il genotipo necessario per correre lunghe distanze è relativamente frequente fra i finlandesi, quello per le brevi distanze fra i negri americani. Indubbiamente ciò vale anche per i genotipi necessari alle conquiste culturali.

Nel passato un determinato popolo in un determinato periodo si è di solito specializzato in alcuni campi culturali. Cosí i matematici avevano poche soddisfazioni nell'Europa medievale. mentre molta potevano averne gli architetti. È molto probabile che il contributo di un popolo alla cultura comune dipenda considerevolmente dai genotipi di cui esso dispone. In tal caso è indubbiamente augurabile che, fino al momento in cui tutti i popoli abbiano raggiunto una condizione di libertà tale che genotipi rari ma desiderabili sviluppino le loro facoltà ovunque, l'uomo resti politipico.

Se tuttavia fra diecimila anni uniremo ad un'estrema tolleranza una psicologia in grado di farci distinguere le abilità umane fin dalla prima infanzia, allora non vedo alcuna necessità di alimentare o conservare la politipicità, benché a quel tempo potrà forse essere desiderabile per altre ragioni oggi non prevedibili. Nel parlare del polimorfismo non dobbiamo dimenticare il dimorfismo sessuale, vale a dire le differenze innate fra i due sessi. È strano che nella nostra società attuale molti uomini cerchino di diminuirle tagliandosi la barba, mentre molte donne cercano di aumentarle con l'uso dei cosmetici e di altri trucchi. Sembra che il *Sinanthropus* e i tipi simili fossero assai piú dimorfici sessualmente di quanto non lo si sia noi oggi. Sembra quindi che gli uomini si adeguino meglio delle donne alla tendenza evolutiva. Ma non è chiaro se si debba o no incoraggiare ulteriormente questa tendenza. È essenziale che i sessi si comprendano a vicenda, ma una certa diversità nelle

reazioni intellettuali ed emotive può sempre restare socialmente desiderabile.

5. L'EVOLUZIONE DEGLI UOMINI MITI

Riassumendo, io ritengo che negli ultimi milioni di anni l'uomo sia diventato piú cerebrale, piú neotenico, e piú polimorfico. Ritengo che queste siano tendenze evolutive desiderabili, mentre sospenderei il giudizio sul politipismo e sul dimorfismo sessuale. Altri indubbiamente dirà che ho dimenticato una cosa essenziale: e cioè una preferenza verso determinati canoni di condotta, sia essa morale, religiosa o politica. Tuttavia, io ho perlomeno dato delle ragioni per le quali ritengo indesiderabile qualsiasi cristalizzazione ereditaria di linea di comportamento.

Anche questo breve elenco di qualità desiderabili ci dà materia di pensiero. Se per esempio si dimostrasse che la capacità intellettuale media dei ragazzi inglesi di quindici anni è in diminuzione e che causa di ciò non è l'ambiente mutato, questa diminuzione potrebbe dipendere o dal fatto che nell'insieme noi raggiungiamo un livello intellettuale minore a maturità completa, il che sarebbe indesiderabile; oppure che noi raggiungiamo lo stesso livello dei nostri antenati, o anche uno piú alto, ma piú lentamente, il che sarebbe invece desiderabile.

Come raggiungere questi fini? Io non lo so. Non conosciamo i particolari dei caratteri umani che vogliamo ottenere. L'esperienza dell'allevamento degli animali non ci dice molto, e per svariate ragioni. Non sappiamo se i tipi domestici sono stati scelti a causa di una qualche specializzazione, ma certamente acquistando le qualità desiderate essi ne hanno perse altre che potrebbero essere desiderabili in altre circostanze. Il levriere non può cacciare con l'odorato, il bassotto non è un buon corridore, il cane da slitta non si adatta alla vita di città, e cosí via.

Io penso anche che la storia della discendenza umana, cosí come ce la racconta il libro geologico, dovrebbe indurci alla prudenza. Se uno zoologo marziano che avesse le stesse nostre attuali conoscenze sui processi

evolutivi avesse dovuto scegliere, in un qualsiasi momento del passato, il vertebrato piú progredito, credo che ben difficilmente avrebbe scelto la linea dalla quale sarebbe in seguito nato l'uomo. Per gran parte degli ultimi 250 milioni di anni l'uomo è stato un animale piuttosto piccolo, insignificante, non specializzato. Guardando ai mammiferi del Giurassico e del Cretaceo e a quasi tutti i primati del Terziario, si potrebbe riassumere la storia dell'evoluzione con la frase « beati i miti, perché di loro sarà il regno della terra », e fors'anche avanzare l'ipotesi che popoli come gli Inglesi nel XIX secolo e gli americani nel XX, vincitori di guerre, siano un vicolo cieco dal punto di vista evolutivo.

Tuttavia, se risaliamo fino al Permiano, troviamo che i nostri antenati erano rettili grossi e progrediti. Osservando lo scheletro e soprattutto i denti di animali come il *Cynognathus*, non lontano dalla nostra linea ascendente, nessuno potrebbe definirli miti. Perché i discendenti di grossi teromorfi predatori divennero piccoli e vegetariani è assai oscuro. Può darsi che le forme gigantesche scoperte dal professor von Koenigswald fossero davvero i nostri antenati. Se è cosí, i nostri antenati di un milione di anni fa erano mostri che avrebbero potuto squartare una tigre a mani nude. In tal caso si ha un nuovo esempio in cui i nostri antenati fecero il tentativo di dominare fisicamente, per rinunciarvi di nuovo. È anche possibile che i giganti di Giava e della Cina fossero rami collaterali della linea umana, e rappresentassero un esperimento evolutivo non riuscito.

6. EUGENETICA NEGATIVA

Dopo tutte queste precauzioni, penso che possiamo partire. Qualunque cosa vogliamo che i nostri discendenti siano, non li vorremo certo ciechi, sordi, paralizzati, o con ossa fragili. Queste condizioni si devono talvolta a geni dominanti di cui si può ostacolare l'ulteriore diffusione per mezzo dell'eugenetica negativa. Si potrebbe a prima vista pensare che tali geni possano essere eliminati. Per esempio nella cataratta giovanile le persone malate passano il gene della cataratta a circa la metà dei loro figli, e assai raramente una generazione viene

saltata. Si è detto che sterilizzando tutti costoro queste condizioni verrebbero eliminate. Questa era una delle idee che informavano le leggi di igiene razziale di Hitler.

L'idea è falsa, perché questi geni dannosi riappaiono costantemente come conseguenza della mutazione. Può capitare che due genitori normali abbiano un figlio con un gene dannoso dominante, il quale viene quindi trasmesso finché la selezione naturale o l'eugenetica negativa ponga fine alla sua carriera. I due processi sono all'ingrosso equilibrati. Perciò i nani acondroplastici posseggono un quinto delle capacità degli individui normali, vale a dire essi hanno una media di figli pari a un quinto del numero delle persone normali. Così soltanto un quinto dei nani viventi sono figli di nani, gli altri sono figli di individui normali. Sterilizzando tutti i nani di questo tipo non faremmo che ridurne il numero di un quinto soltanto.

Nell'emofilia potremmo ridurre la frequenza dei casi a circa metà impedendo l'accoppiamento di emofilitici con donne eterozigote. Nella cataratta ereditaria potremmo invece ridurre la frequenza a molto meno di metà, forse a un decimo. Alcuni tipi di deficienze mentali, anche se non tutti, potrebbero venir notevolmente ridotti; lo stesso per il labbro leporino e per altri difetti fisici. Varrebbe certo la pena di farlo, ma la battaglia non sarebbe mai definitivamente vinta, la razza mai definitivamente purificata.

Potremmo però ridurre di parecchio l'incidenza di moltissime malattie congenite. Altre, come l'itterizia dei neonati, o *erythroblastosis fetalis,* e forse l'idiozia mongoloide, sono dovute a differenze fra i geni del padre e quelli della madre. Potremmo abolirle soltanto proibendo l'unione di gente di diversi genotipi. Un sistema di accoppiamento chiuso e basato sul colore della pelle è già abbastanza brutto, nel senso che favorisce la divisione e forse l'instabilità della comunità. Uno basato sugli antigeni del sangue, nel quale una donna Rh-negativa non possa sposare un uomo Rh-positivo, sarebbe forse anche peggio. E io sarei l'ultimo a raccomandarlo, anche se così facendo si potrebbe salvare la vita di alcuni neonati.

E nemmeno possiamo oggi far molto per diminuire la frequenza di condizioni recessive indesiderabili, sia

letali, come l'ittiosi fetale, che semplicemente inconvenienti, come l'albinismo. Il metodo eugenetico piú efficiente è la costruzione di un buon sistema stradale nelle zone arretrate, allo scopo di incoraggiare le unioni con l'esterno.

Potrebbe anche darsi che, se avessimo abbastanza conoscenze, l'uno per cento o anche piú della popolazione si scoprirebbe portatrice di dominanti indesiderabili o recessivi, che una saggia politica eugenetica potrebbe ridurre. Ma come farlo? Molta gente ritiene che si dovrebbero sterilizzare i portatori, sia volontariamente come in Danimarca, che obbligatoriamente come nella Germania nazista. Io non sono di questo parere, per le ragioni seguenti. Le leggi per la sterilizzazione obbligatoria si prestano a gravi abusi, quelle per la sterilizzazione volontaria sono migliori di assai poco. Ricordo il caso di un lavoratore di uno degli stati occidentali degli Stati Uniti, condannato per furto a quasi cinque anni di prigione. Il giudice propose che il colpevole si sottoponesse volontariamente alla sterilizzazione. Costui acconsentí, e non venne piú messo in prigione. Questo consenso si può chiamare volontario solo in senso pickwickiano. Ciononostante io sarei in favore della sterilizzazione se potessimo cosí liberarci definitivamente di questi geni indesiderabili. Ma non è cosí.

C'è forse un'altra ragione degna di considerazione. Se vorremo controllare l'evoluzione dovremo certamente rivedere tutto il nostro sistema di accoppiamento. Con questo non voglio dire che dovremo abolire il matrimonio o adottare la poligamia. Non so cosa dovremo fare, ma faremo la cosa giusta soltanto se la gente si renderà conto che è nostro dovere generare e allevare i migliori bambini possibili.

È importantissimo non diffondere largamente l'idea che noi possiamo migliorare la razza umana mediante la sterilizzazione di individui che non rispondano a un certo standard. In Inghilterra abbiamo già cominciato a persuadere gli individui portatori di dominanti pericolose ad astenersi dalla riproduzione per mezzo della castità o di metodi antifecondativi. Non cercheremo di migliorare con la forza la razza umana. Un prerequisito per tale miglioramento è la moralizzazione del nostro comportamento sessuale, vale a dire il subordinarlo a

scopi ideali, non all'impulso da una parte e alla superstizione dall'altra.

7. LE DIFFICOLTA' DELL'EUGENETICA POSITIVA

Che dire dell'eugenetica positiva? In molte società umane i tipi piú ammirati scompaiono. Il medio evo ammirava la santità e il coraggio. Gli uomini e le donne sante erano celibi, i coraggiosi si uccidevano l'un l'altro. La nostra epoca ammira chi fa denaro. Chi fa piú denaro fa meno figli. Ma questo mi preoccupa meno di quanto preoccupi molti miei contemporanei. Non sono convinto che un dirigente d'azienda sia un tipo piú alto che un santo o anche un cavaliere feudale. In ogni caso, un ritmo di natalità differenziale che duri piú di un secolo non influirà permanentemente sulle frequenze dei geni di una razza piú di quanto la selezione di certi ordini di cromosomi per qualche mese all'anno possa influenzare una specie di *Drosophila*. E in Svezia questa tendenza si è già rovesciata: oggi i poveri fanno meno figli dei ricchi.

Si potrebbe chieder perché non dovremmo incoraggiare la riproduzione di geni rari e desiderabili mentre scoraggiamo quella di geni rari e indesiderabili. La risposta è che non conosciamo nell'uomo un solo gene raro, la cui frequenza dovremmo aumentare. Non dubito che ne esistano: ma la nostra analisi delle basi genetiche delle capacità umane è talmente rudimentale che non ne sappiamo nulla. Scoprirli significherà un vasto programma di collaborazione fra geneticisti, fisiologi e psicologi. E finché non ne troveremo almeno uno, di questi geni, mi sembra piuttosto futile parlare di un programma di eugenetica positiva.

Vorrei comunque suggerire che fra i geni di cui incoraggiare la diffusione ci siano quelli che impediscano lo sviluppo dei denti, soprattutto dei denti del giudizio. Il nostro sviluppo cerebrale ha provocato notevoli ristrettezze per i denti. Spero anche che si possa far qualcosa per il naso, uno dei nostri punti deboli (in questo momento ho un'infezione al naso, e nessun altro organo mi tradisce con tanta frequenza). Anche il naso naturalmente ha perso la sua forma a causa della cre-

scita del cervello: di conseguenza uno starnuto, che in un cavallo o in un cane segue una strada diritta, nella nostra specie deve seguire un percorso tortuoso. E fra uno o due secoli potremmo venire a conoscenza di caratteristiche psicologiche che sarebbe desiderabile mutare.

In pratica, mentre possiamo iniziare subito l'applicazione dell'eugenetica negativa, non possiamo cominciare con quella positiva finché le nostre conoscenze non saranno molto aumentate e la coscienza eugenetica piú largamente diffusa. Forse i primi requisiti per lo sviluppo delle nostre conoscenze sono da un lato la classificazione dei cromosomi umani, compito al quale io stesso mi sono dedicato, e dall'altro il tentativo di analizzare la composizione psicologica di individui eccezionalmente dotati, cosí come Spearman in Inghilterra e la scuola di Chicago in America hanno fatto con individui al disopra del normale. Fatto ciò sarà tempo di iniziare le ricerche sulla genetica dei grandi individui morali e intellettuali. Molto sarà da attribuire all'eterosi, molto resterà indefinibile come la qualità dei cani bastardi, ma non dubito che esistano in quegli individui anche molti geni rari e desiderabili.

Finora sono partito dal presupposto che i nostri discendenti assumeranno il controllo dell'evoluzione in modo intelligente. Ma consideriamo ora la possibilità opposta. Nel prossimo secolo può darsi che la razza umana finisca quasi col distruggersi. Dal punto di vista genetico una guerra che faccia impiego di energia atomica è peggiore di una che usi armi convenzionali o anche di una pestilenza: i sopravvissuti a Hiroshima e a Nagasaki hanno talmente risentito del bombardamento atomico che i loro discendenti avranno una quantità di anomalie. Alcune appariranno fin dalla prima generazione, e scompariranno dopo una decina. Altre saranno recessive, e appariranno per la prima volta dopo diverse generazioni, mentre i loro effetti cattivi (molto raramente saranno buoni) si prolungheranno per migliaia e migliaia di generazioni. L'uccisione del 10% dell'umanità civile con le bombe atomiche potrà non por fine alla civiltà, ma la vasta gamma di anormalità dovuta all'irradiazione di un altro 10% sí, potrebbe ottenere questo risultato, e rendere estremamente difficile una ripresa.

Spero che riusciremo ad evitare una simile guerra internazionale e anche, cosa che ai miei occhi è altrettanto probabile, una guerra civile in cui un piccolo gruppo di persone s'impadronisca di alcune bombe atomiche e tenga cosí sotto controllo un'intera nazione. Se ci riusciremo, potremo organizzare un po' d'ordine pacifico in questo mondo; ma non faremo nulla per l'evoluzione, ed anzi può darsi che non faremo un passo avanti per parecchio tempo. Sewall Wright ha dimostrato, partendo da premesse che a me paiono solidissime, che l'evoluzione cammina piú rapidamente in quelle specie che si dividono in svariati gruppi di poche centinaia d'individui quasi completamente isolati sessualmente dagli altri gruppi. Questa fu la condizione umana per migliaia di secoli durante il primo periodo della pietra. Con l'agricoltura e l'industria la comunità è cresciuta, mentre l'evoluzione si è probabilmente rallentata. Per qualche tempo ci fu una forte selezione contro le malattie di massa, ma il progresso dell'igiene ha rallentato questa tendenza.

Non so a che cosa miri l'attuale selezione. Vorrei fare un esempio. Nel mio paese fino a due generazioni fa le famiglie numerose erano rispettabili, e chiunque volontariamente ne limitasse il numero era considerato un anormale. La selezione favoriva i geni che da questo punto di vista conducevano ad uniformarsi ai costumi. Oggi invece l'anormalità sta nell'avere dodici figli. La selezione lavora in favore della deviazione, anziché contro.

Potremmo favorire i geni che conducono ad un'intensa attività sessuale, ad una scarsa intelligenza, o all'insensibilità alla propaganda, per fare alcuni esempi. Quasi tutti gli eugenisti ritengono che i genitori di famiglie numerose siano geneticamente indesiderabili. Il che potrebbe anche essere vero. La cosa certa è che nell'insieme si tratta di individui economicamente falliti. Prima però di identificare il successo economico con i valori biologici a lunga scadenza, sarebbe consigliabile rileggersi il Discorso della Montagna o la storia dei dinosauri. Io non so se la tendenza descritta sia o no desiderabile, e non credo che alcun altro possa saperlo.

Altra possibilità è quella di controllare la nostra evoluzione scegliendo il sentiero sbagliato. Se avessi do-

vuto scegliere nella fauna del passato un animale che desse speranze di razionali ed abili discendenti non credo che lo avrei trovato fra il Pennsylvania e il Miocene. Avrei certamente scelto lo *Struthiomimus,* un rettile del Cretaceo simile allo struzzo, che camminava eretto sulle zampe posteriori, ma che al posto delle ali aveva le braccia. E credo che anche oggi farei lo stesso errore. Il professor H. J. Muller ha suggerito un metodo di miglioramento radicale della razza umana con l'impiego diffusissimo della fecondazione artificiale. Io penso che se fossi dittatore del mondo per l'eugenetica avrei una possibilità su cento di imbroccare la strada giusta. Il professor Muller è dieci volte migliore di me come geneticista; potrebbe perciò avere una possibilità su dieci, ma non molto di piú.

Sono convinto che le conoscenze necessarie, dell'evoluzione passata, della genetica presente, della citologia, siano notevolmente maggiori dell'intero corpo di conoscenze scientifiche sul quale si basa la nostra attuale civiltà. Possiamo arrivarci a questa conoscenza, se lo vogliamo. Possiamo dire che Dio sta attualmente allargando la sfera delle scelte umane, e che quindi ci attribuisce nuovi doveri. Oppure possiamo dire che il processo evolutivo sta attualmente passando da uno stadio inconscio ad uno cosciente. Ma la conoscenza non la possediamo ancora.

Il nostro compito immediato è quello di rimodellare la società umana, cosa che si può fare in poche generazioni. I grandi uomini che fondarono la repubblica americana le dettero princípi mai prima applicati in società umane ma che tuttavia si dimostrarono praticamente funzionali. I grandi uomini che fecero le rivoluzioni francese e russa condussero esperimenti diversi ma paragonabili. Nessuna società è perfetta, e i tempi necessari ai mutamenti sociali sono tanto piú brevi di quelli necessari ai mutamenti evolutivi che il dovere di riformare la società è assai piú urgente che quello di controllare l'evoluzione. I due doveri possono e devono procedere insieme. Ma sarebbe fatale pensare all'uomo del futuro come ad un uomo adattabile alla società americana, inglese, russa o cinese di oggi, o a qualsiasi società che noi oggi si possa immaginare.

Se io vedo giusto, quest'uomo sarebbe probabilmente

considerato difettoso dal punto di vista fisico, mentale e morale. Adulto, egli avrebbe forse grande abilità muscolare, ma poca forza; testa grossa, pochi denti, e cosí via. Si svilupperebbe molto lentamente, forse non imparerebbe a parlare fino ai cinque anni, ma continuerebbe ad apprendere fino alla maturità, intorno ai quarant'anni, e poi vivrebbe per molti secoli. Sarebbe piú razionale e meno istintivo di noi, meno soggetto ad emozioni sessuali e paterne, all'ira da una parte e al cosiddetto istinto di massa dall'altra. Le sue azioni dipenderebbero molto piú delle nostre dall'educazione. Nella sua società sarebbe un buon cittadino, nella nostra forse un criminale o un lunatico. Sarebbe di grande intelligenza generale, misurata col nostro metro, e molti individui avrebbero qualche speciale attitudine sviluppata al punto che noi la chiameremmo genio.

Ma proprio come noi, se fossimo trasportati nel lontano passato, difficilmente susciteremmo l'ammirazione del *Sinanthropus*, cosí se uno di questi prodotti dell'evoluzione pianificata venisse nel nostro tempo noi lo giudicheremmo probabilmente un individuo spiacevole. Questo pensiero non deve preoccuparci: non lo incontreremo mai!

IV

UN FILOSOFO NELLA GIUNGLA

Proibitogli di lavorare nel suo ospedale e internato in Francia come prigioniero di guerra dal 1914 al 1918, Albert Schweitzer, chirurgo, teologo, musicista, missionario e filosofo, pose mano il secondo giorno della sua prigionia al primo volume della sua opera *The Philosophy of Civilization*. La guerra in Europa, che interruppe il suo lavoro medico e missionario presso molte migliaia di indigeni africani della zona di Lambaréné, nell'Africa Equatoriale Francese, lo distrasse cosí da un'attenzione particolare per l'uomo e le sue condizioni e malattie impegnandolo invece in uno studio generale; e il pensatore alsaziano espresse la sua opinione contraria a quella di un costante sviluppo dell'umanità in direzione del progresso. « La mia impressione è che il fuoco degli ideali stia spegnendosi senza che nessuno se ne accorga o se ne preoccupi. » Nel 1923 comparvero i primi due volumi dell'opera, coi seguenti titoli: *The Decay and Restoration of Civilization*, e *Civilization and Ethics*. L'unica via d'uscita possibile, egli ha detto del suo pensiero d'allora, era « che l'uomo adottasse una visione mondiale che lo portasse ancora una volta sotto il controllo degli ideali di vera civiltà che in essa sono contenuti. » La visione mondiale consisteva, secondo lui, in un'affermazione etica del mondo e della vita. L'uomo che diventa un essere pensante si sente spinto a tributare a qualunque volontà di vita la stessa Reverenza per la Vita che tributa alla propria. La Reverenza per la Vita pertanto, egli afferma, nata da una volontà di vita pensante, contiene l'affermazione del mondo e della vita e l'eti-

ca fuse insieme. « Suo scopo è di creare dei valori e di realizzare progressi di diverso tipo, che serviranno allo sviluppo materiale, spirituale ed etico dell'uomo e dell'umanità. »

La scelta che il Dott. Schweitzer ha fatto per la nostra antologia comprende brani della sua autobiografia intitolata *Out of My Life and Thought* (1), pubblicata nel 1933, la quale racconta la sua vita cominciando dall'Alsazia, dove nacque il 14 gennaio 1875. Figlio di un pastore luterano, fu educato all'Università di Strasburgo, alla Sorbona di Parigi, e all'Università di Berlino. A 21 anni Schweitzer decise di poter giustificatamente dedicarsi fino ai trent'anni alla scienza e all'arte, per poi dedicarsi « al diretto servizio dell'umanità. » A 24 anni pubblicò il suo primo libro, sulla filosofia religiosa di Kant, e nel 1905 intraprese lo studio della medicina per passare il resto della vita come medico in Africa. Nel 1910 fu pubblicato il suo libro *The Quest for the Historical Jesus*. La maggior parte dei suoi libri sono stati scritti nella missione e nell'ospedale ch'egli fondò nella foresta insieme alla moglie, nel 1913. Da allora visse quasi continuamente in Africa.

Nel 1952 fu assegnato ad Albert Schweitzer il Premio Nobel per la pace, e nel 1955, dopo una breve visita alla sua vecchia casa europea di Günsbach in Francia, andò in Inghilterra, dove la regina Elisabetta II gli concesse l'Ordine al Merito. Si tratta di uno degli ordini più gelosi che un sovrano inglese possa concedere, e soltanto ventiquattro inglesi viventi possono fregiarsene contemporaneamente.

L'editore vuol anche ringraziare, per il suo gentile aiuto nel raggiungere il dott. Schweitzer, il dott. Emory Ross del « Board for Fundamental Education » e funzionario della Fondazione Albert Schweitzer di New York. Schweitzer, richiesto di scegliere qualche pagina rappresentativa del suo pensiero, ritenne che, pur essendo questa parte della sua autobiografia stata scritta nel 1931, il suo pensiero non fosse affatto mutato da allora, e quindi che non ci fosse nulla da cambiare neanche qui.

(1) Londra, George Allen e Unwin Ltd.

« *Dans mes idées annoncées dans mes livres je n'ai pas changé* » (1) scrisse all'editore.

Il dott. Shweitzer fu in America, ad Aspen nel Colorado, in occasione di un festival di Goethe, nel 1949; e in quella occasione fu intervistato da Harvey Breit del *New York Times*. Breit lo trovò « prima di tutto, grandissimo, massiccio, quasi gigantesco di fisico. I suoi baffi sono danesi e enormi. La testa è audace e granitica, gli occhi, in confronto, piccoli e dolcemente intelligenti. Le mani rassomigliano a quelle pietre appesantite che si vedono nei campi, e ci si domanda come fanno quelle dita a destreggiarsi fra le infinite sottigliezze delle sonate di Bach; i polsi sono massicci, quadrati, attaccati senza grazia e senza curvatura alle mani gigantesche. Ma il dottor Schweitzer è cordiale (e ci si aspettava una persona di poca comunicativa), simpatico, perfino gioviale; la sua parola è energica e precisa; il suo atteggiamento gentile, semplice e affettuoso (si potrebbe dire benevolente, se questa parola non traducesse una gentilezza naturale in un significato troppo pietistico). »

Cinque anni dopo John Gunther visitò il medico-filosofo a Lambaréné. « Schweitzer è troppo al di sopra, troppo complesso per afferrarlo facilmente, » egli scrisse in *Inside Africa*, « ... un "uomo universale" nello stesso senso in cui lo erano Leonardo da Vinci e Goethe... A Lambaréné, seduti nel giardino accanto al fiume, gli chiesi se si sentisse piú francese o piú tedesco. La risposta fu istantanea: "*Homo sum*"! »

(1) « Circa le idee che ho esposte nei miei libri non sono cambiato. »

DAL PENSIERO ELEMENTARE: REVERENZA PER LA VITA

EPILOGO DI UN'AUTOBIOGRAFIA

di Albert Schweitzer

Due percezioni gettano la loro ombra sulla mia esistenza. Una consiste nella comprensione che il mondo è inesplicabilmente misterioso e colmo di sofferenza; l'altra nel fatto che io sono nato in un periodo di decadenza spirituale dell'umanità. Ho imparato a conoscerle e ad affrontare tutte e due grazie al pensiero che mi ha condotto alle affermazioni etiche del mondo e della vita nella Reverenza per la Vita. In tale principio la mia vita ha trovato salde fondamenta e una chiara strada da seguire.

Io pertanto vivo e lavoro in questo mondo come uno che voglia rendere gli uomini meno vuoti e moralmente migliori costringendoli a pensare.

Io sono in completo disaccordo con lo spirito dell'epoca, il quale è colmo di disprezzo per il pensiero. Che il suo atteggiamento sia questo è in parte spiegabile con il fatto che il pensiero non ha ancora mai raggiunto lo scopo che si era prefisso. Ripetutamente esso si dimostrò convinto di aver chiaramente stabilito una visione generale concordante con la conoscenza ed eticamente soddisfacente. Ma altrettanto ripetutamente venne fuori la realtà del suo insuccesso.

Nascono perciò i dubbi se il pensiero sarà mai capace di rispondere alle comuni domande sul mondo e sui nostri rapporti con esso in modo tale da consentirci di dare un significato e un contenuto alla nostra vita.

Ma oggi, oltre a questa negligenza nel pensiero, c'è anche una prevalente sfiducia in esso. Le associazioni politiche, sociali e religiose del nostro tempo sono al lavoro per indurre l'individuo a non giungere alle sue convinzioni col proprio pensiero bensí di far sue quelle convinzioni che esse tengono pronte per lui. Chiunque pensi da solo e sia contemporancamente libero spiritualmente è per loro qualcosa di incomodo, di incomprensibile, una persona che non dà sufficienti garanzie di potersi introdurre nella loro organizzazione nel modo da loro desiderato. Tutte le associazioni cercano oggi la loro forza non tanto nel valore spirituale delle idee ch'esse propugnano e in quelle delle persone che ad esse appartengono, quanto nella conquista del piú alto grado di unità e di esclusività possibile. È in questo che si propongono di trovare la loro massima potenza offensiva e difensiva.

Perciò lo spirito dell'epoca si rallegra, anziché rattristarsi, che il pensiero non sia all'altezza del suo compito, e non gli dà alcun credito per ciò che, nonostante le imperfezioni, ha già creato. Esso si rifiuta di ammettere il fatto concreto che tutti i progressi spirituali si sono fino ad oggi realizzati grazie alle conquiste del pensiero, e di riflettere che il pensiero può sempre conquistare in futuro ciò che fino ad oggi non gli è riuscito. Lo spirito della nostra epoca non fa di queste considerazioni. Sua unica preoccupazione è porre in discredito il pensiero individuale in ogni modo possibile, e se ne occupa con lo stile del detto: « Chiunque non ha niente, gli si porti via anche ciò che ha. »

Cosí l'uomo di oggi è esposto per tutta la vita a influssi che si sforzano di sottrargli qualsiasi fiducia nel proprio pensiero. In tutto ciò che legge e sente troverà lo spirito della dipendenza spirituale da ciò cui lo si esorta ad arrendersi; lo troverà nelle persone che incontra ogni giorno; lo troverà nei partiti e nelle associazioni che lo reclamano come cosa loro; ed esso pervade tutte le circostanze della vita.

Da tutte le parti e nei modi piú svariati gli si ripete continuamente che le verità e le convinzioni di cui ha bisogno per la sua vita le troverà nelle associazioni che avanzano diritti su di lui. Lo spirito della nostra epoca non gli permette mai di ritrovare se stesso. Senza posa

gli si impongono delle convinzioni, esattamente come, con la pubblicità luminosa che s'accende nelle strade di tutte le grandi città, qualsiasi società dotata di sufficiente capitale preme su di lui ad ogni passo per indurlo ad acquistare un certo lucido da scarpe o un certo dado da brodo.

Lo spirito della nostra epoca spinge l'uomo allo scetticismo nei confronti del suo proprio pensiero, allo scopo di renderlo ricettivo a verità che gli vengono dall'autorità. A tutte queste continue influenze egli non può opporre la resistenza desiderabile, perché è un essere sopraffatto dal lavoro, distratto, senza potere di concentrazione. Per di piú gli innumerevoli inciampi materiali che sono il suo destino agiscono sulla sua mentalità in modo che egli finisce per ritenersi inadatto anche ad avanzare la piú piccola pretesa di un pensiero individuale.

La sua fiducia diminuisce ancora per la pressione esercitata su di lui dall'enorme e sempre crescente massa della Conoscenza. Egli non è piú in posizione di accogliere come qualcosa di comprensibile tutte le nuove scoperte che vengono costantemente annunciate, ma deve accettarle come fatti anche se non le comprende. Poiché questi sono i suoi rapporti con la verità scientifica egli è portato a non fidarsi del proprio giudizio neppure nelle questioni di pensiero.

Cosí le circostanze odierne fanno del loro meglio per farci arrendere allo spirito della nostra epoca.

Il seme dello scetticismo è germogliato. In pratica, l'uomo moderno non ha piú alcuna fiducia in se stesso. Dietro una facciata di fiducia egli cela una grande intima mancanza di fiducia. Nonostante le sue grandi capacità nelle questioni materiali, egli non è che un essere del tutto stordito, perché non fa alcun uso della sua capacità di pensare. E resterà incomprensibile la ragione per la quale la nostra generazione, dimostratasi tanto grande nel campo della scoperta e dell'invenzione, si sia tanto abbassata spiritualmente da rinunciare al pensiero.

In un periodo che considera assurdo, di poco valore, antiquato e arretrato tutto ciò che si avvicini in qualsiasi modo al razionalismo e alla libertà di pensie-

ro, e che irride anche alla rivendicazione dei diritti umani inalienabili conquistati nel XVIII secolo, io mi riconosco come uno che pone tutta la sua confidenza nel pensiero razionale. E mi avventuro a dire alla nostra generazione di non pensare di essersi liberata del razionalismo solo perché il razionalismo del passato ha dovuto cedere il posto prima al romanticismo e poi ad una *Realpolitik* che va man mano dominando la sfera spirituale oltre a quella materiale. Quando avrà percorso tutta la gamma delle follie di questa universale *Realpolitik* e si sarà quindi sempre piú affondata nella miseria spirituale e materiale, scoprirà alla fine che non le rimarrà altra scelta che di affidarsi ad un nuovo razionalismo, piú profondo e piú efficiente del vecchio, ed in esso cercare salvezza.

Rinunciare a pensare significa dichiarar bancarotta spirituale. Quando manca il convincimento che gli uomini possano giungere alla verità col pensiero, comincia lo scetticismo. Coloro che lavorano perché la nostra età diventi cosí scettica, lo fanno nella speranza che, rinunciato a qualsiasi idea di una verità da loro stessi scoperta, gli uomini finiranno con l'accettare come verità ciò cui li costringe l'autorità e la propaganda.

Ma i loro sono calcoli errati. Nessuno che apra le dighe perché un fiume di scetticismo inondi la terra può aspettarsi di riuscir a riportarlo entro i giusti limiti. Di coloro che si lasciano andare fino al punto di non aver piú il coraggio di tentar di scoprire la verità col loro pensiero, solo pochi trovano un sostituto nella verità fornita da altri. La massa della gente resta scettica, perde ogni sensibilità e ogni necessità di verità, e si ritrova a vivere comodamente in una vita senza pensiero or qui or lí, da un'opinione all'altra.

Ma l'accettare una verità proveniente dall'autorità, e anche se questa verità ha contenuto spirituale ed etico, non mette fine allo scetticismo, bensí si limita a coprirlo. L'innaturale condizione dell'uomo quando non crede di poter lui stesso scoprire la verità, continua e produce i suoi frutti. La città della verità non si può costruire sulla palude dello scetticismo. La nostra vita spirituale è totalmente marcia perché è completamente imbevuta di scetticismo, e noi viviamo di conseguenza in un mondo pieno, da ogni punto di vista, di menzo-

gna. E non siamo lontani dal naufragio sulle rocce di un tentativo di organizzazione perfino della verità.

La verità preda di uno scetticismo che è divenuto fede non ha le qualità spirituali di quella che nasce dal pensiero, ma è esteriorizzata, resa torpida. Essa riesce ad avere influenza su un uomo, ma non riesce ad identificarsi con lui fino al midollo delle sue ossa. L'unica verità vivente è quella che ha origine nel pensiero.

Come un albero dà ogni anno lo stesso frutto che pure è un frutto sempre nuovo, cosí tutte le idee permanentemente valide devono continuamente rinascere nel pensiero. La nostra epoca invece si sforza di render fecondo lo sterile albero dello scetticismo legandogli sui rami i frutti della verità.

Solo quando abbiamo fiducia nella nostra capacità di raggiungere la verità col nostro proprio pensiero, possiamo accettare la verità offertaci dall'esterno. Il pensiero libero da legami, purché sia profondo, non degenera mai nella soggettività. Esso rimuove dentro di sé, con le sue idee originali, le idee tradizionalmente accettate come vere, e si sforza di possederle come conoscenza.

Non meno forte della volontà di verità dev'essere la volontà di sincerità. E solo un'epoca dotata del coraggio della sincerità può possedere una verità che lavori dentro di lei come forza spirituale.

La sincerità è il fondamento della vita spirituale.

Col suo deprezzamento del pensiero la nostra generazione ha perso la sensibilità per la sincerità, e con essa anche quella per la verità. Possiamo perciò aiutarla soltanto riportandola sulla strada del pensiero.

E' perché ho questa certezza che mi oppongo allo spirito dell'epoca e mi assumo con fiducia la responsabilità di svolgere la mia parte nell'opera di riaccensione del fuoco del pensiero.

Il pensiero che si svolge sulla linea della Reverenza per la Vita è per sua stessa natura qualificato per intraprendere la lotta contro lo scetticismo. E' pensiero elementare.

Il pensiero elementare è quello che parte dagli interrogativi fondamentali sui rapporti fra uomo e universo, sul significato della vita, sulla natura del bene. Esso è il piú strettamente connesso col pensiero che l'impulso

provoca in tutti noi, entra in questo pensiero, lo allarga e lo approfondisce.

Questo pensiero elementare lo troviamo nello stoicismo. Quando da studente cominciai a percorrere la storia della filosofia mi riuscí difficile staccarmi dallo stoicismo e continuare la mia strada attraverso il pensiero tanto diverso che gli fece seguito. E' vero che i risultati del pensiero stoico erano ben lungi dal soddisfarmi, ma avevo la sensazione che questo modo semplice di filosofeggiare fosse quello giusto, e non comprendevo perché gli uomini l'avessero abbandonato.

Lo stoicismo mi sembrava grande in quanto mirava direttamente allo scopo; in quanto è universalmente comprensibile, e nello stesso tempo profondo; in quanto impiega nel modo migliore la verità ch'esso riconosce come tale, anche se poco soddisfacente; in quanto dà vita a tale verità per la dedizione con la quale la professa; in quanto possiede lo spirito della sincerità; in quanto esorta gli uomini a raccogliersi nel loro pensiero, a diventare piú intimi; e in quanto fa sorgere in loro il senso della responsabilità. Mi pareva anche che fosse vero il pensiero fondamentale dello stoicismo: che l'uomo debba mettersi in rapporto spirituale col mondo, fondersi con esso. In essenza lo stoicismo è una filosofia della natura che finisce nel misticismo.

Come mi parve elementare il pensiero dello stoicismo, cosí mi parve quello di Lao-tse quando conobbi il suo Tao-te-King. Anche per lui la cosa importante è che l'uomo entri, mediante un modo semplice di pensare, in rapporto spirituale col mondo, e provi con la sua vita pratica questa unità.

C'è quindi una parentela essenziale fra lo stoicismo greco e quello cinese. L'unica differenza è che il primo nacque da un pensiero ben sviluppato e logico, mentre il secondo nacque da un pensiero intuitivo, restando poco sviluppato eppure meravigliosamente profondo.

Questo pensiero elementare tuttavia, pur emergendo nella filosofia europea, non è stato piú capace di conservare la posizione di guida che aveva conquistato, e deve cedere il posto al non elementare. Il suo fallimento è dovuto ai risultati poco soddisfacenti: esso non riesce a trovare un significato nell'impulso all'attività e alle azioni etiche contenuto nella volontà di vita dell'uomo

sviluppato spiritualmente. Perciò lo stoicismo greco non va oltre l'ideale della rassegnazione, quello di Lao-tse non oltre la gentile inattività che a noi europei sembra cosí strana.

La spiegazione ultima della storia della filosofia è che i pensieri di affermazione etica del mondo e della vita, naturali nell'uomo, non possono placarsi soddisfatti nel risultato del semplice pensiero logico sull'uomo e il suo rapporto con l'universo, perché non vi trovano il loro giusto posto. Essi perciò costringono il pensiero a seguire strade tortuose nella speranza di raggiungere lo scopo. Nasce cosí accanto al pensiero elementare un pensiero non elementare, in varie forme, che cresce intorno all'altro e spesso lo nasconde del tutto.

Queste strade tortuose seguite dal pensiero conducono specialmente nella direzione di una spiegazione del mondo nella quale la volontà di un'attività etica nel mondo abbia l'aspetto di uno scopo. Nel tardo stoicismo di un Epitteto e di un Marco Aurelio, nel razionalismo del XVIII secolo, e in quello di Kung-tse (Confucio), Meng-tse. Mi-tse e altri pensatori cinesi, la filosofia, che parte dal problema elementare del rapporto dell'uomo col mondo, raggiunge un'affermazione etica del mondo e della vita seguendo a ritroso il corso degli avvenimenti mondiali fino ad una volontà mondiale con fini etici, e reclamando per essa il servizio dell'uomo. Nel pensiero del brahmanesimo e in quello di Buddha, come in genere nei sistemi indiani, e nella filosofia di Schopenhauer, si dà invece la spiegazione opposta, e cioè che la Vita che scorre nel tempo e nello spazio non ha scopo alcuno, e dovrà finire. L'atteggiamento ragionevole di un uomo nei rapporti del mondo sarebbe perciò quello di morire per il mondo e per la vita.

Accanto a questa forma di pensiero che, almeno per quanto riguarda il suo punto di partenza e i suoi interessi, è restata elementare, entra in campo, e specialmente nella filosofia europea, un'altra forma del tutto non elementare, nel senso che il punto centrale non è piú il problema del rapporto dell'uomo col mondo. Essa si preoccupa del problema della natura della conoscenza, della speculazione logica, della scienza naturale, della psicologia, della sociologia, e di altre cose, come se la filosofia dovesse davvero occuparsi della soluzione di

tutti questi problemi per sé stessi, o come se la filosofia non fosse che la scelta e la sistemazione dei risultati delle varie scienze. Invece di spingere l'uomo ad una costante meditazione su se stesso e sui suoi rapporti col mondo, questa filosofia gli regala i risultati dell'epistemologia, della speculazione logica, delle scienze naturali, della psicologia, della sociologia, come materie alla luce delle quali egli possa foggiare la sua opinione della vita e del rapporto col mondo. E di tutte queste faccende gli parla come s'egli non fosse un essere di questo mondo, non vivesse qui, ma si trovasse qui vicino, e contemplasse tutto dal di fuori.

Poiché affronta il problema del rapporto dell'uomo con l'universo da un punto di vista scelto arbitrariamente, e talvolta lo ignora addirittura, questa non elementare filosofia europea manca di unità e consistenza, e si dimostra piú o meno inquieta, artificiale, eccentrica, e frammentaria. Allo stesso tempo è anche la piú ricca e la piú universale. Nei suoi sistemi e mezzi sistemi e niente sistemi, che si succedono e interpenetrano, essa riesce a contemplare il problema della visione mondiale da tutti i punti di vista e in tutte le prospettive possibili. Essa è anche la piú pratica, nel senso che si occupa delle scienze naturali, della storia, e dei problemi etici piú profondamente delle altre.

La filosofia mondiale del futuro dovrà le sue origini meno agli sforzi di riconciliare il pensiero europeo con quello non europeo, che agli sforzi di riconciliare il pensiero elementare con quello non elementare.

Il misticismo si tiene appartato dalla vita intellettuale del nostro tempo. Si tratta in essenza di una forma di pensiero elementare, perché si preoccupa direttamente di consentire all'individuo di porsi in rapporto spirituale col mondo. Esso tuttavia dispera di ottenere questo fine per mezzo del pensiero logico, e ripiega sull'intuizione entro la quale agisce l'immaginazione. In un certo senso, perciò, anche il misticismo del passato torna indietro a un modo di pensare che cerca vie traverse. Poiché per noi la verità non può essere che la conoscenza derivante dal pensiero logico, le convinzioni che costituiscono il misticismo qui sopra descritto non possono diventare nostro possesso spirituale, nella forma in cui sono espresse e dimostrate. Per di piú, non sono soddisfacenti in

sé stesse. Di tutto il misticismo del passato bisogna dire che il suo contenuto etico è troppo leggero. Esso mette gli uomini sulla strada dell'intimità, ma non su quella di un'etica vivente. La verità di una visione mondiale dev'essere provata dal fatto che il rapporto spirituale con la vita e l'universo nel quale quella visione mondiale ci porta ci trasforma in uomini interiori dotati di un'etica attiva.

Non si può quindi far nulla di concreto contro la mancanza di pensiero che caratterizza la nostra epoca, né per mezzo del pensiero non elementare che prende strade traverse per la spiegazione del mondo, né per mezzo dell'intuizione mistica. Avrà la meglio sullo scetticismo soltanto quel pensiero elementare che raccoglie e sviluppa il modo di pensare semplice e naturale a tutti gli uomini. Il pensiero non elementare, d'altra parte, che propone agli uomini certi risultati ai quali in un modo o nell'altro è giunto, non è in grado di sostenere il loro pensiero individuale, ma glielo sottrae per metterne al posto suo un altro tipo. Quest'accettazione di un altro tipo di pensiero significa disturbare e indebolire il proprio pensiero individuale. E' un passo verso l'accettazione della verità dal di fuori, perciò un passo verso lo scetticismo. Fu così che i grandi sistemi della filosofia tedesca, che quando comparvero furono accolti con tanto entusiasmo, prepararono al principio del XIX secolo il terreno sul quale poi doveva allignare lo scetticismo.

Per rifare degli uomini esseri pensanti, perciò, occorre farli tornare al loro individuale modo di pensare per cercar di raggiungere la conoscenza necessaria per vivere. Nel pensiero che parte dalla Reverenza per la Vita si trova un rinnovamento del pensiero elementare. Il torrente che scorreva da tanto sottoterra è tornato alla superficie.

La convinzione che il pensiero elementare stia ora arrivando all'affermazione del mondo e della vita, che fin'ora aveva vanamente tentato di raggiungere, non è una illusione, ma si collega al fatto che il pensiero è diventato totalmente realistico.

Esso considerava il mondo come soltanto una totalità di avvenimenti. Con questa totalità di avvenimenti l'unico rapporto spirituale che l'uomo può raggiungere è

un rapporto nel quale, riconoscendo la sua subordinazione naturale, l'uomo si rassegni ad una posizione spirituale di inferiorità. Attribuire significato e scopo alle proprie attività, con questa concezione del mondo, è impossibile. L'uomo non può mettersi al servizio di questa totalità di avvenimenti, che lo schiaccia, e che gli sbarra la strada all'affermazione etica del mondo e della vita.

Questa corrente quindi si sforza, ma invano, di afferrare per mezzo di una qualche spiegazione del mondo quel pensiero elementare che non può raggiungere in modo naturale, e in questo sforzo è ostacolata dalla sua rappresentazione del mondo incompleta e senza vita. E' come un fiume che nel suo viaggio verso il mare sia trattenuto da una catena di monti, e le cui acque cerchino di aprirsi un passaggio per vie traverse, ma riescano soltanto a versarsi in altre vallate e a riempirle, finché, secoli dopo, le acque cosí costrette riescono ad aprirsi un passaggio.

Il mondo non consiste solo di eventi, ma contiene anche la vita, e verso questa vita io devo trovarmi, per quanto posso, in un rapporto attivo, non passivo. Mettendomi al servizio di ciò che vive svolgo un'attività che esercito su un mondo che ha significato e scopo.

Per quanto, una volta condotto a termine, questo processo di sostituire l'idea di un mondo senza vita con uno pieno di vita possa sembrare semplice e ovvio, ciononostante occorse un lungo periodo di evoluzione perché la cosa fosse possibile. Come la dura roccia di una catena alpina sorta dal mare diventa visibile solo quando gli strati di argilla che la coprivano vengono erosi e lavati dalla pioggia, cosí, per quanto riguarda la visione del mondo, il pensiero realistico è stato coperto da quello non realistico.

L'idea della Reverenza per la Vita si offre come la risposta realistica all'interrogativo realistico di come l'uomo e il mondo siano in rapporto fra loro. Del mondo l'uomo sa solo che tutto ciò che esiste, compreso lui stesso, è una manifestazione della volontà di vivere. Con questo mondo egli è in rapporto di passività e di attività. Da una parte egli è subordinato al corso di eventi che si verificano in questa totalità di vita; dall'altra è in grado di influire sulla vita che gli sta vicino ostacolandola o favorendola, distruggendola o conservandola.

L'unico modo possibile di dare un significato alla sua esistenza, è di innalzare il rapporto naturale col mondo ad un rapporto spirituale. Nel suo rapporto passivo col mondo egli entra in relazione spirituale con esso colla rassegnazione. La vera rassegnazione consiste in questo: l'uomo, conscio della sua subordinazione al corso degli eventi, si conquista la libertà intima partendo dalle fortune che danno forma al lato esterno della sua esistenza. La libertà intima significa che egli trova la forza di affrontare tutte le cose difficili in modo da diventare un individuo piú profondo e interiore, piú puro, piú calmo e pacifico. La rassegnazione è pertanto l'affermazione spirituale ed etica della nostra esistenza. Solo chi ha attraversato lo stadio della rassegnazione è capace di un'affermazione del mondo.

Nel suo rapporto positivo col mondo il rapporto spirituale consiste nel non vivere per sé stessi, ma nel sentirsi una sola cosa con tutta la vita che ci circonda. L'uomo sentirà come sue proprie tutte le esperienze di quella vita, darà tutto l'aiuto possibile, e tutta la sua opera di conservazione e promozione della vita costituirà per lui la piú profonda felicità che gli possa mai capitare.

Se un uomo comincia a riflettere sul mistero della vita e sui legami che lo collegano alla vita che riempie il mondo, non può non esercitare sulla sua vita e su tutta la vita che entra nel suo raggio di azione il principio della Reverenza per la Vita, e manifestare questo principio con l'affermazione etica del mondo e della vita tradotta in azione. L'esistenza diventerà quindi piú faticosa per lui in confronto a quella che potrebbe condurre per se stesso soltanto, ma nello stesso tempo sarà una esistenza piú ricca, piú bella e piú felice. Diventerà invece che un vivere puro e semplice una vera esperienza di vita.

Un uomo che cominci a riflettere sulla vita e sul mondo viene direttamente e quasi irresistibilmente condotto alla Reverenza per la Vita. Un simile pensiero non può condurre a conclusioni rivolte ad altre direzioni.

Se l'uomo che ha cominciato a pensare vuol continuare nel suo vivere puro e semplice, lo può fare soltanto arrendendosi, quando gli venga questa idea, alla assenza di pensiero, e facendosene stordire. Se invece

continua a pensare, non potrà giungere ad altro risultato che alla Reverenza per la Vita.

Qualunque pensiero per il quale gli uomini affermino di giungere allo scetticismo o ad una vita sprovvista di ideali etici, non è pensiero, e ne dà la prova col fatto di non preoccuparsi del mistero della vita o del mondo.

La Reverenza per la Vita contiene in se stessa la Rassegnazione, l'Affermazione del Mondo e della Vita, e l'Etica, i tre elementi essenziali in una visione mondiale, perché risultati del pensiero connessi fra loro.

Fin'ora ci sono state visioni mondiali di Rassegnazione, visioni mondiali di Affermazione del Mondo e della Vita, e visioni mondiali che cercavano di soddisfare le esigenze dell'Etica. Ma nessuna è mai riuscita a combinare i tre elementi. Ciò è possibile soltanto a condizione di concepirli tutti e tre come prodotti essenziali della convinzione universale della Reverenza per la Vita, e di riconoscerli come contenuti tutti in essa. La Rassegnazione e l'Affermazione del Mondo e della Vita non hanno esistenza separata accanto all'Etica: sono soltanto le sue ottave piú basse.

Avendo origine nel pensiero realistico, l'etica della Reverenza per la Vita è realistica, e conduce l'uomo a fronteggiare realisticamente e fermamente la realtà.

Potrebbe parere a prima vista che la Reverenza per la Vita fosse qualcosa di troppo generico e di troppo privo di vita per fornire il contenuto di un'etica vivente. Ma il pensiero non deve preoccuparsi che le sue espressioni sembrino abbastanza vive finché colpiscono il segno e contengono vita. Chiunque si trovi sotto l'influsso dell'etica della Reverenza per la Vita sarà presto in grado di scorgere, grazie a ciò che quell'etica gli chiede, che fiamma bruci nell'inerte espressione. L'etica della Reverenza per la Vita è l'etica dell'Amore allargata all'universale. È l'etica di Gesú, ora riconosciuta come necessità di pensiero.

Si obbietta a questa etica di dar troppo valore alla vita naturale. A ciò essa può rispondere che l'errore di tutti i precedenti sistemi etici è stato il mancato riconoscimento che la vita come tale è il misterioso valore del quale essi devono occuparsi. La vita spirituale ci viene sempre incontro nella vita naturale. La Reverenza per

la Vita si applica pertanto allo stesso modo alla vita naturale e a quella spirituale. Nella parabola del Vangelo il pastore salva non soltanto l'anima della pecorella perduta ma l'intero animale. Piú forte la reverenza per la vita naturale, piú forte sarà anche quella per la vita spirituale.

L'etica della Reverenza per la Vita viene considerata particolarmente strana perché non stabilisce una linea divisoria fra alto e basso, fra vita di maggior valore e vita di minor valore. Ma per questa omissione essa ha le sue buone ragioni.

Se si cominciano a stabilire delle distinzioni di valore universalmente valide fra differenti tipi di vita si finisce col giudicarli a seconda della maggiore o minore distanza alla quale essi si trovano da noi esseri umani, come noi stessi giudichiamo. Ma questo è un criterio strettamente soggettivo. Chi fra noi conosce il significato che un altro tipo di vita ha in se stesso e come parte dell'universo?

Sulla scia di una tale distinzione viene l'opinione che possa esistere una vita priva di valore, alla quale si possa far ingiuria e che si possa distruggere senza danno. E cosí in questa categoria finiamo con l'includere, secondo le circostanze, certi tipi di insetti e certi popoli primitivi.

Per l'uomo veramente etico ogni vita è sacra, compresa quella che da un punto di vista umano è piú giú sulla scala. Egli può prendere una decisione soltanto quando un singolo caso gli si trovi davanti sotto la pressione della necessità, come ad esempio quando si debba decidere quale di due vite sacrificare per conservare l'altra. Ma comunque in qualsiasi decisione egli è cosciente di agire su terreno soggettivo e arbitrariamente, e sa di portare la responsabilità della vita sacrificata.

Io mi rallegro per i nuovi rimedi per la malattia del sonno, grazie ai quali potrò salvare delle vite, mentre prima non potevo che restar a guardare un male doloroso. Ma ogni volta che tengo sotto il microscopio i germi che provocano questa malattia, non posso far a meno di pensare che devo sacrificare questa vita per salvare quell'altra.

Compro dagli indigeni una giovane aquila pescatrice, catturata su un banco di sabbia, per salvarla dalle loro

mani crudeli. Ma ora devo decidere se lasciarla morir di fame, oppure uccidere ogni giorno un certo numero di pesciolini per farla vivere. E' questo il senso della mia decisione, ma ogni giorno mi sembra piú ingiusto che questa vita debba esser sacrificata all'altra.

Trovandosi, insieme a tutte le altre creature viventi, sottoposte a questo (*Selbstentzweiung*), l'uomo si ritrova continuamente nella situazione di poter salvare la propria vita e quella di altri esseri soltanto sacrificando altre vite. Se lo ha toccato l'etica della Reverenza per la Vita, egli offende e distrugge la vita soltanto spinto da una necessità inevitabile, mai per leggerezza. Per quanto uomo libero, egli farà uso di ogni possibilità di assistere la vita e di allontanare da lei sofferenza e distruzione.

Devoto fin da bambino alla causa della protezione della vita degli animali, è per me particolare contentezza il fatto che l'etica universale della Reverenza per la Vita dimostri che la simpatia verso gli animali, tanto spesso considerata sentimentalismo, è invece un dovere al quale l'uomo pensante non può sottrarsi. Fin qui l'etica aveva affrontato il problema dei rapporti fra l'uomo e la bestia senza realmente comprenderlo. Anche quando si riteneva giusta la simpatia verso il mondo degli animali, essa non rientrava nei limiti dell'etica, che si interessava soltanto dei rapporti fra uomo e uomo.

Quando verrà il tempo in cui l'opinione pubblica non tollererà piú divertimenti popolari basati sui maltrattamenti agli animali?

Perciò l'etica che ha origine nel pensiero non è « secondo ragione », ma è non razionale e entusiastica. Essa non delimita precisi campi di doveri, ma attribuisce a ciascun individuo la responsabilità verso qualsiasi forma di vita si trovi nel suo raggio d'azione, e lo costringe a dedicarsi al suo servizio.

Ogni profonda visione mondiale è misticismo, nel senso che porta gli uomini in un rapporto spirituale con l'Infinito. La visione mondiale della Reverenza per la Vita è misticismo etico; essa permette che si possa realizzare mediante l'azione etica l'unione con l'Infinito. Questo misticismo etico ha origine nel pensiero logico. Se la nostra volontà di vivere comincia a pensare a se

stessa e al mondo, giungiamo a sperimentare la vita del mondo, per quanto si riferisce al nostro campo d'azione, come parte della nostra vita, e a dedicare, tramite le nostre azioni, la nostra volontà di vivere alla volontà di vivere dell'Infinito. Il pensiero razionale, se approfondito, termina necessariamente nel non razionale del misticismo. Esso, come si sa, deve occuparsi della vita e del mondo, ambedue entità non razionali.

Nel mondo la volontà di vivere dell'Infinito ci si rivela come volontà di creare, e questa è piena di oscure e dolorose sciarade; dentro noi stessi ci si rivela come volontà di amare, che per nostro tramite risolverà il dilemma (*Selbstentzweiung*) della volontà di vivere.

La visione mondiale della Reverenza per la Vita ha quindi carattere religioso, e l'uomo che confessa di credere in essa e agisce in conseguenza darà prova di una pietà che è elementare.

Attraverso l'etica attiva dell'amore col suo carattere religioso, e attraverso la sua interiorità, la visione mondiale della Reverenza per la Vita è essenzialmente legata a quella del cristianesimo. Di qui la possibilità che cristianesimo e pensiero possano incontrarsi in un nuovo rapporto, che più dell'attuale potrà promuovere la vita spirituale.

Il cristianesimo è già una volta entrato in rapporto col pensiero, durante il periodo razionalista del XVII secolo. Ciò avvenne perché il pensiero poteva offrire una etica entusiastica di carattere religioso. Ma in realtà il pensiero non aveva prodotto questa etica esso stesso, ma l'aveva presa, senza rendersene conto, proprio dal cristianesimo. Quando in seguito il pensiero dovette dipendere esclusivamente dalla propria etica, questa si dimostrò tanto poco vitale e religiosa da non aver molto in comune con l'etica cristiana. Allora i legami fra cristianesimo e pensiero attivo si allentarono, e la situazione oggi è che il cristianesimo si è completamente ritirato in se stesso, e si preoccupa soltanto della propagazione delle proprie idee come tali. Esso non vede più alcuna utilità a dimostrare che queste idee concordano col pensiero, ma anzi preferisce che vengano considerate come qualcosa totalmente al di fuori di esso e in posizione di superiorità. Il cristianesimo perde così

il collegamento con la vita spirituale della nostra epoca e la possibilità di esercitare su di essa una vera influenza.

La nascita della visione mondiale della Reverenza per la Vita pone ora davanti al cristianesimo il problema se vorrà o non vorrà riunirsi al pensiero di carattere etico e religioso.

Il cristianesimo, per giungere alla coscienza del suo vero essere, ha bisogno del pensiero. Per secoli esso ha riconosciuto il grande comandamento dell'amore e della misericordia, senza tuttavia trovarvi ragione sufficiente per opporsi alla schiavitú, al rogo delle streghe, alla tortura, e a tutte le altre forme d'inumanità antiche e medievali. Fu solo sotto l'influsso del pensiero dell'età dell'illuminismo che anch'esso entrò nella lotta per l'umanità. Questo ricordo dovrebbe bastargli per impedirgli per sempre di assumere qualsiasi atteggiamento di superiorità verso il pensiero.

Molta gente oggi si compiace di ripetere quanto « vuoto » fosse diventato il cristianesimo nell'epoca del razionalismo. Giustizia certamente vuole che noi si metta in evidenza quali compensi si ebbero a quella « vuotezza » dai servizi resi da quel cristianesimo. Oggi la tortura è di nuovo in auge. In molte nazioni il sistema giudiziario tollera senza proteste l'applicazione delle peggiori torture prima e durante i normali procedimenti di polizia allo scopo di estrarre confessioni dagli accusati. Il dolore cosí provocato passa ogni immaginazione. Ma a questo ritorno della tortura il cristianesimo di oggi non si oppone neanche con le parole, per non parlare dei fatti; e allo stesso modo non fa alcuno sforzo per combattere le superstizioni odierne. Ma anche se decidesse di opporsi a queste cose e di intraprendere cose che il cristianesimo del XVIII secolo portò a termine, non ci riuscirebbe perché non ha alcun potere sullo spirito della nostra epoca.

Per giustificarsi del fatto di far tanto poco per provare la realtà della sua natura etica e spirituale, il cristianesimo si illude oggi di rinforzare anno per anno la sua posizione come chiesa: si adatta allo spirito dell'epoca adottando un tipo di mondanità moderna. Come altre organizzazioni, esso lavora per dare validità, con sempre piú forte e piú uniforme capacità organizzativa, alla

sua affermazione di essere giustificato dalla storia e dal successo pratico, mentre invece perde potere spirituale in proporzione diretta del potere esteriore che guadagna.

Il cristianesimo non può sostituire il pensiero, ma deve esservi fondato sopra.

Di per sé esso non è in grado di vincere la mancanza di pensiero e lo scetticismo. L'unica epoca che possa riceverne gli elementi imperituri è quella animata da una pietà elementare nascente dal pensiero.

Come un corso d'acqua non si disperde nel terreno perché scorre su uno strato d'acqua sotterraneo, cosí la cristianità ha bisogno dell'acqua sotterranea della pietà elementare frutto del pensiero, e può raggiungere il vero potere spirituale quando gli uomini vedano che la strada dal pensiero alla religione non è piú sbarrata.

Io so che io stesso devo al pensiero il fatto di aver potuto conservare la mia fede nella religione e nel cristianesimo.

L'uomo che pensa si sente piú libero di fronte alla tradizionale verità religiosa dell'uomo che non pensa, però ne assimila piú efficacemente gli elementi profondi e immortali.

L'elemento essenziale del cristianesimo cosí come Gesú lo predicò e il pensiero lo comprende, è che soltanto con l'amore possiamo giungere alla comunione con Dio. Tutta la conoscenza vivente di Dio si basa su questo fondamento: che noi Lo sperimentiamo nelle nostre vite come Volontà di Amore.

Chiunque riconosca che l'idea dell'Amore è il raggio spirituale che ci giunge dall'infinito cessa di chiedere alla religione di offrirgli una conoscenza completa del soprasensibile. Anzi egli medita i grandi interrogativi: qual è il significato del male nel mondo; perché in Dio, la grande Prima Causa, la volontà di creare e la volontà di amare si identificano; in quale rapporto stanno la vita spirituale e quella materiale, e in che modo la nostra esistenza è transitoria e insieme eterna. Ma egli può lasciare da parte questi interrogativi, per doloroso che sia rinunciare ad ogni speranza di risposta. Nella conoscenza dell'esistenza spirituale in Dio tramite l'amore egli possiede la cosa di cui ha bisogno.

« L'amore non vi mancherà mai: ma... non vi sarà risposto se avrete conoscenza, » dice San Paolo.

Piú la pietà è profonda e piú sarà umile la sua pretesa di conoscere il soprasensibile. È come un sentiero che si snoda fra le colline invece di superarle dritte.

Il timore che il cristianesimo, mostrandosi favorevole alla pietà nascente dal pensiero, si trasformi in panteismo è irreale. Ogni forma di cristianesimo vivente è panteistica in quanto è costretta a considerare tutto ciò che esiste come avente origine nella grande Prima Causa di ogni esistenza. Ma allo stesso tempo ogni pietà etica è piú alta del misticismo panteistico, in quanto non trova il Dio dell'Amore in Natura, ma Lo conosce soltanto per il fatto che Egli rivela la Sua presenza in noi come Volontà di Amore. La Prima Causa dell'Essere, com'Egli si manifesta in Natura, per noi è sempre qualcosa di impersonale. Mentre alla Prima Causa dell'Essere che ci si rivela come Volontà di Amore ci sentiamo legati come ad una persona etica. Il teismo non è opposto al panteismo, ma da questo nasce come l'eticamente preciso nasce dal naturale e dall'impreciso.

Parimenti infondato è il dubbio che la cristianità, una volta attraversato uno stadio di pensiero, possa rappresentare alla coscienza dell'uomo il peccato con sufficiente gravità. Non è dove si parla molto del peccato che se ne insegna di piú la gravità. Non se ne parla molto nel Discorso della Montagna. Ma grazie al desiderio di libertà dal peccato, al desiderio di purezza di cuore che Gesú ha racchiuso nelle Beatitudini, queste costituiscono il grande appello al pentimento che esercita senza posa la sua attrazione sull'uomo.

Se il cristianesimo rifiuta, per amor di tradizione o per qualsiasi altro motivo, di essere interpretato in termini di pensiero etico-religioso, ciò sarà una sfortuna per esso stesso e per l'umanità.

Il cristianesimo ha bisogno di essere riempito fino all'orlo dello spirito di Gesú, e nella sua forza di spiritualizzarsi in una religione vivente di interiorità e di amore, come i suoi scopi riconosciuti dovrebbero renderlo. Solo cosí potrà diventare il lievito della vita spirituale dell'umanità. Ciò che in questi 19 secoli è passato per cristianesimo non è che un'inizio pieno di debolezze e di terrori, non un cristianesimo adulto nato dallo spirito di Gesú.

Io sono devotamente e profondamente affezionato

al cristianesimo, e cerco di servirlo con sincera lealtà. Non voglio mettermi nella schiera che lo difende col pensiero contorto e fragile degli apologeti cristiani, ma gli chiedo di guardare con spirito di sincerità al suo passato e al pensiero, in modo che diventi cosciente della sua vera natura.

La mia speranza è che la nascita di un pensiero elementare che ci conduca all'idea etico-religiosa della Reverenza per la Vita, possa contribuire a riavvicinare il cristianesimo e il pensiero.

Alla domanda se io sono pessimista o ottimista, risponderò che la mia conoscenza è pessimista, ma la mia volontà e la mia speranza sono ottimiste.

Sono pessimista nel senso che sento profondamente l'assenza di scopo negli avvenimenti mondiali. Solo in rarissimi momenti ho sentito la felicità di esser vivo. E non posso far a meno di sentire con simpatia mista a sconforto tutto il dolore che vedo intorno a me, e non solo il dolore dell'uomo ma quello dell'intero creato. Non ho mai tentato di sottrarmi a questa comunità di sofferenza, mi è sempre sembrato ovvio che ciascuno di noi dovesse assumersi la sua parte del fardello di dolore che opprime il mondo. Fin da quando ero ragazzino e andavo a scuola mi fu chiaro che nessuna spiegazione del male nel mondo avrebbe mai potuto soddisfarmi; sentivo che tutte le spiegazioni terminavano in sofisticherie, e che in fondo non avevano altro scopo che di rendere tollerabile a tutti gli uomini la partecipazione alla miseria che li circondava. Non ho potuto mai comprendere come un pensatore quale Leibnitz potesse giungere alla miseranda conclusione che benché questo nostro mondo non sia davvero buono, esso sia tuttavia il migliore possibile.

Ma per quanto il problema delle miserie del mondo mi assillasse, non mi lasciai mai andare a elucubrazioni su di esso, e mi sono invece sempre strettamente attenuto alla convinzione che ciascuno di noi possa fare qualcosa per por termine almeno ad una piccola parte di dolore. Cosí giunsi gradualmente ad accontentarmi della convinzione che di questo problema possiamo comprendere una cosa sola, e cioé che ciascuno di noi deve

seguire la sua strada, ma sempre con l'intenzione di aiutare nel senso della liberazione.

Sono pessimista anche nel mio giudizio sulla situazione in cui si trova attualmente l'umanità. Non riesco ad indurmi a credere che la situazione non sia tanto cattiva quanto sembra, ma sono interiormente conscio che ci troviamo su una strada che, se non l'abbandoneremo, ci condurrà ad un « medio evo » di nuovo tipo. Mi raffiguro vivamente la miseria spirituale e materiale alla quale l'umanità di oggi va votandosi con la sua rinuncia al pensiero e agli ideali che da esso nascono. Eppure resto ottimista. Della mia infanzia ho conservato una convinzione con la sicurezza che non la perderò mai: la fede nella verità. Sono fiducioso che lo spirito generato dalla verità sia piú forte della forza delle circostanze. A mio parere l'unico destino che attende l'umanità è quello ch'essa si è preparata con le sue mani, con i suoi atteggiamenti mentali e spirituali. Pertanto non credo ch'essa dovrà percorrere proprio fino in fondo la strada verso la rovina.

Se si possono trovare uomini che si ribellino allo spirito della mancanza di pensiero, e che posseggano personalità sufficientemente salda e profonda da irradiare come una forza gli ideali del progresso etico, nascerà un'attività dello spirito abbastanza forte da evocare nell'umanità una nuova disposizione mentale e spirituale.

Io credo nell'avvenire dell'umanità perché ho fiducia nel potere della verità e dello spirito. L'affermazione etica del mondo e della vita contiene in se stessa una volontà e una speranza ottimiste, che non si perderanno mai. Esso non avrà perciò mai paura di affrontare la sconfortante realtà, e di vedere qual essa è.

Nella mia vita ho conosciuto l'ansietà, la preoccupazione e il dolore in misura talvolta tanto abbondante che avrei dovuto sentirmene spezzato se i miei nervi non fossero cosí forti. Il peso della fatica e della responsabilità che senza intervallo ho portato per anni è stato assai grave. Non ho molto per me, della mia vita, neanche le ore che vorrei dedicare a mia moglie e a mio figlio.

Ma ho anche avuto delle gioie: il poter lavorare in un'opera di misericordia; aver lavorato con successo;

ricevere dai miei simili abbondanza d'affetto e di gentilezze; aver compagni leali e capaci di identificarsi con la mia attività; goder di una salute che mi consente il lavoro piú faticoso; aver un temperamento ben equilibrato e un'energia che si fa sentire con calma e decisione; e infine la capacità di riconoscere come tale qualsiasi gioia o felicità mi sia concessa, e di accettarla come qualcosa per la quale io debba fare un'offerta di grazie.

Sono molto felice di poter lavorare come uomo libero in un'epoca in cui tanti conoscono l'opprimente mancanza di libertà; e sono felice di potermi occupare, anche se il mio lavoro principale è un lavoro materiale, di cose spirituali e intellettuali.

E accetto come qualcosa di cui debba provarmi degno il fatto che le circostanze della vita mi offrano in tanti modi diversi le condizioni piú favorevoli per il mio lavoro.

Quanta parte del lavoro che mi sono proposto riuscirò a portare a termine?

I miei capelli si stanno facendo bianchi. Il mio corpo comincia a mostrare le tracce degli sforzi a cui l'ho costretto, e del passaggio degli anni.

Oggi guardo indietro, con gratitudine, al tempo in cui, senza dovermi preoccupare della mia forza, potevo portare a termine un intero lavoro fisico e mentale. E con calma e umiltà guardo al futuro, in modo da non trovarmi impreparato alla rinuncia, se mi sarà richiesta. Noi dobbiamo, lavoratori o sofferenti, conservare intatte le nostre capacità, come uomini che si sono conquistati la pace che trascende ogni comprensione.

V

UNO SCRITTORE CON UNA VISIONE PLANETARIA

Aldous Huxley al culmine della sua attività di romanziere fu descritto come « l'esempio numero uno di quel geniale scetticismo che esplose dopo la prima guerra mondiale »; ma ora egli ha quasi completamente abbandonato i suoi appassionati lettori, che si aspettavano qualcos'altro in quel campo particolare, per occuparsi di saggistica, di mistica, di « vie di salvezza e di dannazione ». Huxley è rappresentato in questo libro da un saggio nel quale afferma che l'uomo si avvia verso la propria potenziale estinzione sovrappopolando la Terra e violando la natura e le sue risorse. Il saggio è stato tolto da *Themes and Variations*. I pochi anni trascorsi dalla sua apparizione nel 1950, non hanno infirmato la validità dell'avvertimento, anzi, il tempo l'ha confermata: infatti gli studiosi di demografia prevedono che, se le attuali tendenze demografiche continueranno, entro cinquant'anni la popolazione mondiale raddoppierà, salendo dai 2,7 miliardi di oggi a una cifra variabile dai 4 ai 5,5 miliardi, con conseguenze imprevedibili. La violenza esercitata dall'uomo contro la natura, che porta, come Huxley rileva, all'erosione del suolo e alla distruzione di insostituibili risorse naturali — e che già riduce l'attuale disponibilità alimentare — può determinare un'« esplosione » mondiale molto prima della fine di questo secolo, secondo le affermazioni di alcuni esperti che hanno eseguito studi sulla popolazione, per le Nazioni Unite e per altre organizzazioni.

Aldous Huxley, nato il 26 luglio 1894 nel Surrey (Inghilterra) è fratello di Julian Huxley, autore scientifico inglese di cui sono ben noti gli studi sull'evoluzione. È nipote del biologo Thomas Henry Huxley, pronipote di Matthew Arnold, e figlio del saggista Leonard Huxley. Mentre gli studi scientifici di Julian Huxley lo avevano portato dapprima a sostenere un aperto ateismo, negli ultimi anni Aldous Huxley si è dedicato allo studio e alla divulgazione del pensiero religioso e mistico; ha raccolto parte di questi lavori in forma di commento ai testi in un volume dal titolo *The Perennial Philosophy*, in cui ha cercato di isolare il « massimo comune denominatore » di ogni filosofia riassumendolo come « la metafisica che riconosce una divina Realtà immanente al mondo delle cose, delle vite e delle menti; la psicologia che trova nell'anima qualcosa di simile o addirittura identico alla Realtà divina; l'etica che pone il fine ultimo dell'uomo nella conoscenza della Causa immanente e trascendente di ogni essere. »

Da giovane Huxley voleva divenire medico e nel 1908 aveva cominciato a specializzarsi in biologia a Eton, quando contrasse un'infermità oculare che lo rese quasi completamente cieco. Imparò a leggere libri e musica con il metodo Braille e continuò privatamente i suoi studi. Dato che una carriera scientifica non era piú possibile, si dedicò alla letteratura e alla filosofia.

« Il fatto piú importante della mia vita, » ha scritto, « fu indiscutibilmente l'insorgere dell'affezione oculare. Essa ebbe l'effetto di isolarmi durante gli anni dell'adolescenza e di costringermi a vivere soprattutto delle mie risorse interiori. » Poi Huxley trovò in California un medico che aveva scoperto un metodo per mezzo del quale, con uno sforzo consapevole opportunamente diretto, l'affezione oculare fu in gran parte guarita.

« Questa scoperta, » scrive Huxley in *Twentieth Century Authors*, « fu per me la dimostrazione, in un'esperienza particolare, della possibilità di dominare le circostanze della propria vita anziché di esserne schiavi. Il problema della libertà, in senso psicologico piú che politico, è in gran parte un problema tecnico. Non basta desiderare di divenire padroni, e neppure basta applicarsi duramente per acquisire tale dominio: è essen-

ziale la conoscenza esatta dei mezzi migliori per raggiungerlo. In un particolare campo dell'insufficienza umana, il dr. Bates ha fornito tale conoscenza. Analoghe tecniche per il controllo di circostanze sfavorevoli in altri campi isolati sono state studiate indipendentemente e sono a disposizione di chiunque voglia apprenderle. Tutte queste tecniche sono tuttavia secondarie e, per cosí dire, periferiche a una grande tecnica centrale: essa, che insegna l'arte di conquistare la libertà dalla fondamentale infermità umana dell'egoismo, è stata piú volte descritta dai mistici di ogni epoca e di ogni paese. Ed è appunto del problema della libertà personale, psicologica, che ora prevalentemente mi occupo. »

Huxley vive, con la moglie, in California.

Malthus è stato troppo presto relegato in soffitta.

LA DUPLICE CRISI

di Aldous Huxley

La razza umana sta attraversando un periodo di crisi, che si manifesta, per cosí dire, su due livelli: uno superiore di crisi politica e economica, e uno inferiore di crisi demografica ed ecologica. Alle conferenze internazionali e sui giornali viene discussa la crisi al livello superiore, quella crisi le cui cause immediate sono il collasso economico dovuto alla guerra e alla lotta per il potere tra gruppi nazionali che possiedono, o sono sul punto di possedere, i mezzi dello sterminio di massa. La crisi al livello inferiore, la crisi della popolazione e delle risorse mondiali, difficilmente viene ricordata sui giornali, alla radio o alle conferenze internazionali piú importanti. Le discussioni dei tre o quattro Grandi riuniti non si degnano di considerarla: lasciano la questione alle delegazioni subalterne e prive di autorità che prendono parte a conferenze sull'igiene o sull'alimentazione, per rivolgere tutta la loro energia al problema di chi debba compiere e chi subire sopraffazioni. Eppure la crisi al livello inferiore è almeno altrettanto grave che la crisi nel campo economico e politico. Inoltre i problemi al livello superiore non possono essere risolti senza riferimento alcuno ai problemi che si stanno delineando nella zona cosmica e biologica. Se ignorata, la crisi al livello inferiore potrà esacerbare la crisi ai livelli politici e economici. Nello stesso tempo, la concentrazione dell'attenzione e dell'energia su una politica e su una economia di potenza renderà non solo difficile, ma impossibile, la soluzione dei problemi al livello inferiore. Nelle pagine seguenti mi propongo di di-

scutere certuni aspetti della crisi al livello inferiore e di rilevare come gli oscuri avvenimenti del substrato abbiano influenzato e probabilmente possano continuare a influenzare la vita delle persone, le direttive degli statisti e la condotta delle nazioni.

In passato fu di moda per qualche tempo parlare di «povertà in mezzo all'abbondanza». La frase comporta che il pianeta possegga larghe risorse per alimentare, vestire, alloggiare e provvedere di comodità la popolazione esistente e ogni incremento immediatamente prevedibile di tale popolazione, e che le attuali miserie della stirpe umana siano dovute interamente a errati metodi di produzione e, soprattutto, di distribuzione: una volta realizzate le riforme valutarie, il socialismo, il comunismo, il capitalismo senza restrizioni, il distributismo o qualunque rimedio prescelto, l'umanità, come i principi e le principesse delle favole, potrà vivere felicemente per sempre. Il bisogno e la fame saranno trasformati in abbondanza e la terra intera diventerà un vasto paese della cuccagna.

Questi sono i miracoli che possono essere realizzati dalla pianificazione politica e economica. Ma quando passiamo da queste considerazioni ad alto livello ad uno studio di quello che avviene ai livelli biologici e ecologici, il nostro ottimismo potrebbe sembrare un po' prematuro, per non dire altro. Invece di povertà in mezzo alla ricchezza, troviamo che si tratta di povertà in mezzo alla povertà. Le risorse mondiali sono insufficienti per la popolazione mondiale. Attualmente il nostro pianeta sopporta poco meno di due miliardi e un quarto di esseri umani e l'area del terreno coltivabile è circa di quattro miliardi di acri. È stato calcolato che sono necessari due acri e mezzo di terreno per fornire a un uomo una dieta che gli alimentaristi considerano sufficiente. Perciò, anche se tutto il terreno coltivabile di cui disponiamo fosse fertile — ma gran parte di esso è assai povero — non potrebbe essere garantita all'attuale popolazione una dieta sufficiente. In pratica, per assicurare una dieta sufficiente ai due miliardi e un quarto di uomini, donne e bambini della terra, l'attuale produzione alimentare dovrebbe essere raddoppiata. Ma ciò non può essere fatto da un giorno all'altro. Ripetendo le parole del dr. Thomas Parran, ex-Generale

Medico degli Stati Uniti, « nemmeno il maggior incremento possibile della produzione alimentare sarà sufficiente per raggiungere in decenni il livello minimo di una dieta adeguata. » E frattanto la popolazione mondiale aumenta; aumenta alla velocità di circa duecento milioni ogni dieci anni. Questo significa che, all'epoca in cui la produzione alimentare sarà raddoppiata, non ci saranno soltanto due miliardi e un quarto di bocche da nutrire, ma oltre tre miliardi. Nonostante tutto quello che si sarà potuto fare nel frattempo, la denutrizione sarà altrettanto grave e diffusa di oggi.

Inoltre, mentre la popolazione aumenta, decresce la fertilità del suolo. « L'uomo moderno », scrive Ward Shepard in *Food or Famine* « ha perfezionato due dispositivi, ognuno dei quali è in grado di annientare l'umanità. Uno è la guerra atomica, l'altro è l'erosione del terreno. Dei due l'erosione del terreno è il piú insidiosamente distruttivo. La guerra disintegra o distrugge l'ambiente sociale, che è la matrice della civiltà. L'erosione del terreno distrugge l'ambiente naturale che di essa è il fondamento. » In altre parole, la guerra atomica può distruggere una particolare civiltà, per esempio quella occidentale di tipo industriale; l'erosione del terreno, se non viene controllata, può annullare la possibilità di qualsiasi forma di civiltà.

L'elenco dei crimini commessi dall'uomo contro il suo ambiente è lungo e lugubre. In Africa avanza il Sahara; le zone montane e i tavolieri dell'Equatore stanno rapidamente cedendo all'erosione; le pianure del sud sono conche polverose per l'eccessivo sfruttamento dei pascoli. L'America Centrale sta per trasformarsi in un deserto. In gran parte dell'America Meridionale le pendici montuose non terrazzate vengono a poco a poco inghiottite dal mare. Ad ogni siccità grandi aree dell'Australia e degli Stati Uniti turbinano di polvere sollevata dal vento. In Asia accade lo stesso rovinoso fenomeno. Con l'aumentare della popolazione decade la fertilità del suolo, sfruttato piú spietatamente che mai. In questo diffondersi e acutizzarsi della povertà naturale, la povertà dell'uomo dilaga e si aggrava.

Sotto certi aspetti il quadro della situazione europea è decisamente piú brillante. Grazie a razionali pratiche agrarie e al clima privo di estremi, gli agricoltori

dell'Europa Occidentale possono produrre buone messi e continuare a produrle, senza depauperare il terreno in questo processo. Ma per quanto buoni possano essere questi raccolti, essi sono insufficienti a dare alla popolazione attuale del territorio europeo il minimo di cibo necessario. In rapporto alle risorse locali, l'Europa Occidentale è sovrappopolata. In Inghilterra, Belgio, Olanda, Italia e nel territorio occidentale della Germania, c'è meno di un acro di terreno fertile per ogni abitante. Ed anche dove la densità di popolazione è inferiore a quella di questi paesi, il terreno fertile disponibile è ancora insufficiente a dare una dieta completa (per non parlare dei legnami e delle fibre necessarie) agli abitanti del luogo. Secondo alcuni autorevoli esperti, perfino la Russia è sovrappopolata. La breve estate nordica limita gravemente la quantità dei raccolti, ed il lungo inverno limita sensibilmente il numero degli animali che possono essere mantenuti in vita con provviste di foraggio. Inoltre sulla maggior parte del paese le precipitazioni sono scarse e irregolari. In queste circostanze può essere eccessiva anche una bassa densità di popolazione. E poiché la natalità è alta, e l'igiene e la medicina moderne prolungano la probabile durata della vita, la popolazione sta rapidamente aumentando. Ma frattanto sono stati escogitati nuovi sistemi di coltivazione delle zone artiche; si studiano ambiziosi progetti di irrigazione dell'Asia Centrale; e, abolite le leggi della « genetica reazionaria », Lysenko promette una rivoluzionaria agronomia che consenta l'intervento della scienza nel modificare la natura. Le tundre, i deserti, e la scienza ideologicamente corretta potranno alimentare e vestire i 250 milioni di persone che abiteranno l'U.R.S.S. nel 1970? Speriamolo, poiché altrimenti non resterebbe che la crociata per un maggiore *Lebensraum*.

Dal 1800 in poi l'Europa Occidentale ha piú che triplicata la sua popolazione. Questo enorme incremento fu reso possibile dall'applicazione delle prime norme d'igiene e dallo sfruttamento dei territori vergini del nuovo mondo. Oggi l'igiene e la medicina mantengono in vita un numero maggiore di europei; ma il Nuovo Mondo ha una propria popolazione vasta e in rapido aumento e, dopo piú di un secolo di abusi, una parte non piccola del suo suolo ha già perduta o sta per per-

dere la fertilità. In una buona annata c'è ancora un largo eccesso di derrate per l'esportazione. Ma non ogni annata è buona. Durante la crisi degli anni intorno al '30, gli Stati Uniti ebbero ben poco da vendere all'estero. E a questo punto possiamo notare che il successo del Piano Marshall e, in realtà, qualunque esito della Guerra Fredda dipendono, tra l'altro, dalle condizioni atmosferiche. Si consideri, per esempio, questa congiuntura niente affatto impossibile: per tre anni di seguito la Russia ottiene abbondanti messi di grano, mentre i raccolti dell'Europa Occidentale, dell'America Settentrionale, dell'Australia e dell'Argentina sono rovinati dalla siccità o da piogge eccessive. In queste circostanze, chi controllerà il mondo — quelli che hanno la bomba atomica o quelli che hanno il pane? Ovviamente, quelli che hanno il pane.

Fino ad ora, l'Europa Occidentale ha cercato di pagare le derrate alimentari importate dal Nuovo Mondo con la vendita di manufatti o di servizi tecnici. Con l'industrializzazione del Nuovo Mondo, questi beni hanno sempre minor possibilità di venire accettati. L'Europa troverà sempre piú difficile pagare le derrate che, con l'aumentare della pressione demografica sul suolo eroso del Nuovo Mondo, sono destinate a diminuire. E questo avverrà in un'epoca in cui l'Asia, industrializzata di recente e sovrappopolata come mai prima, lotterà disperatamente per qualsiasi eccedenza alimentare che il Nuovo Mondo potrà ancora offrire al Vecchio Mondo.

Il cibo è un bene rinnovabile. Se il suolo non è stato eccessivamente sfruttato, il raccolto di quest'anno sarà seguito l'anno prossimo da un altro raccolto non meno abbondante. Ma la vena del giacimento di stagno o di rame, che fu la fonte della produzione di metallo greggio di quest'anno, non sarà rinnovata negli anni futuri. Sfruttato uno strato, il minatore deve passare a un altro deposito del minerale. E se non riesce a trovare altri giacimenti? *Après moi le deluge.* L'industrializzazione è lo sfruttamento sistematico di già esigue risorse. Fin troppo spesso quello che chiamiamo progresso è semplicemente una accelerazione della rapidità di questo sfruttamento. Una prosperità come quella che abbiamo conosciuto fino ad oggi è la conseguenza della rapida

dissipazione del capitale insostituibile del nostro pianeta.

Per quanto può continuare la dissipazione sempre piú celere di quel capitale? In quanto tempo saranno esaurite le risorse mondiali cui troppo largamente si attinge? Non lo sappiamo. Quello che è certo è che la disponibilità di alcuni beni finora essenziali è limitata e che, in molti luoghi, si è sul punto di esaurire o sono già stati esauriti depositi molto ricchi e facilmente raggiungibili di questi beni. E questo accade in un'epoca in cui una crescente popolazione, con metodi di produzione in costante miglioramento, sta chiedendo quantità sempre maggiori di beni di consumo — in altre parole, sta facendo richieste sempre piú gravi alle limitate riserve del nostro capitale planetario.

Fino a questo punto, io ho trattato la popolazione mondiale come un tutto unico non differenziato. Il problema cosí impostato è quello della pressione crescente sulle risorse in diminuzione. Ma questo problema fondamentale del nostro tempo è acutizzato e complicato dal fatto che la velocità di accrescimento non è uniforme per tutta la popolazione mondiale. I differenti indici di natalità dei vari popoli della terra e delle varie classi sociali di uno stesso popolo stanno creando rapidamente una massa di problemi nuovi.

Nell'Europa Occidentale e nell'America Settentrionale il complessivo indice di natalità si è rapidamente abbassato negli ultimi cinquanta o sessant'anni. Per l'abbassarsi dell'indice di mortalità e il numero relativamente alto di persone appartenenti ai gruppi di età riproduttiva, questo declino dell'indice di natalità non si è ancora manifestato come una netta diminuzione della popolazione. Ma l'insorgere di un tale declino è assai prossimo. Per esempio, verso il 1970 le popolazioni della Francia e della Gran Bretagna saranno diminuite di circa quattro milioni di unità ciascuna, e il numero delle persone al di sopra dei sessantacinque anni sarà quasi uguale al numero delle persone al di sotto dei quindici anni. Simili diminuzioni sono previste, in un'epoca leggermente posteriore, negli altri paesi dell'Europa Occidentale e nel Nuovo Mondo (tranne che nell'America Meridionale). Frattanto, nonostante gli indici di mortalità siano molto superiori, la popolazio-

ne dell'Europa Orientale e dell'Asia è destinata ad aumentare continuamente. Alla fine di questo secolo la sola Asia avrà una popolazione di circa due miliardi. E nel 1970, quando l'Europa Occidentale avrà circa nove milioni di abitanti di meno di quelli che ha ora, la Russia si sarà accresciuta di cinquanta milioni.

Nell'ambito di ogni nazione il cui indice di natalità sia in declino, si manifesta nella popolazione una tendenza a decrescere assai piú rapidamente tra i membri piú perfezionati e dotati, che tra quelli di doti ereditarie e acquisite inferiori. Quanto piú elevato è il Quoziente d'Intelligenza e il livello di educazione, tanto piú piccole sono le famiglie, e viceversa. La futura popolazione dell'Europa Occidentale e dell'America del Nord sarà costituita, per la maggior parte, dai discendenti delle persone meno intelligenti che attualmente vivono in quelle aree. Tra gli animali inferiori, la degenerazione biologica che coinvolge le caratteristiche ereditabili di intere popolazioni, è un processo lento e graduale. Ma gli esseri umani differiscono dagli altri animali per il possesso dell'autocoscienza e di una misura di libera volontà, e per il fatto di essere, entro il grande ordine naturale, gli abitanti di un universo fatto dall'uomo: reagendo a ciò che accade in questo, essi si servono della libera volontà per modificare i loro schemi fondamentali di comportamento animale. E quando la natura dell'universo umano è tale da scoraggiare gli individui piú sensibili, piú intelligenti e piú prudenti, dal riprodurre la loro specie, la deteriorazione di intere società si verifica con rapidità quasi esplosiva. Cosí un'eminente personalità inglese, sir Cyril Burt, prevede che per la fine di questo secolo in Gran Bretagna il numero dei ragazzi forniti di capacità culturali sarà la metà di quello attuale e ci sarà un numero doppio di deficienti, mentre l'intelligenza media della popolazione sarà scesa di cinque punti QI. E il caso dell'Inghilterra non è unico. In tutta l'Europa Occidentale e, un po' piú tardi, nell'America del nord, la decadenza numerica sarà necessariamente accompagnata da un rapido deterioramento nella qualità della popolazione.

Dobbiamo ora considerare i mezzi con cui questi avvenimenti biologici irriducibili hanno influenzato, o

potranno influenzare in futuro, il nostro comportamento al livello della politica interna e internazionale.

La natura della crisi al livello inferiore è tale che ci vorrà molto tempo per eliminare le cause che la determinano. Il meglio che possiamo fare è alleviare i sintomi piú pericolosi e tracciare piani per un trattamento veramente eziologico.

Le quote differenziali della natalità nell'ambito di una qualunque comunità nazionale portano, come abbiamo visto, ad un deterioramento qualitativo del complesso della popolazione. Gli effetti di tale deterioramento non si sono ancora fatti sentire, ed è difficile prevedere nei particolari quali saranno. Dobbiamo semplicemente limitarci a porre un quesito: è possibile che le istituzioni democratiche possano fiorire in una comunità nella quale la percentuale della capacità eccezionale sta diminuendo mentre quella dei difetti mentali sta progredendo? Di qui a cinquant'anni i nostri nipoti sapranno la risposta. Nel frattempo sarà necessario studiare nuovi tipi di metodi educativi intesi a trarre il meglio da un materiale umano che peggiora qualitativamente e trovare i mezzi per indurre le persone congenitamente dotate a riprodurre il loro genere.

Dove l'indice di natalità di un'intera nazione declina bruscamente, mentre quello delle sue vicine rimane elevato, dobbiamo attenderci, nel mondo come è ora costituito, una minaccia piú o meno grave alla pace. A parte la fede correntemente professata, la reale e effettiva religione dell'uomo del ventesimo secolo è una idolatria nazionalistica. Nominalmente possiamo essere cristiani o buddisti o indú o musulmani o ebrei; ma in pratica noi adoriamo non un Dio, ma una cinquantina o una sessantina di idoli ognuno dei quali è, per definizione, il nemico, attuale o potenziale, di tutti gli altri. In ogni paese dove non ci sia una chiesa riconosciuta, la sola religione insegnata nelle pubbliche scuole è una variante locale dello shintoismo — il saluto alle bandiere, il culto dello stato, e, molto spesso, degli uomini che ne governano il meccanismo, una glorificazione del genio della nazione, come è descritto nei testi della storia ufficiale. Entità che sono prodotti accidentali e passeggeri della storia vengono trattate come se fossero divine, come se incorporassero princípi eternamente

e universalmente validi. Fin dall'infanzia si insegna al cittadino che il suo piú alto dovere è lavorare per la maggior gloria dell'idolo locale. Ma siccome questa gloria è espressa soprattutto in termini di potenza militare e politica, ne segue che nessun individuo può compiere il suo dovere nazionalistico senza danneggiare almeno qualcuno dei suoi simili. Nel contesto dell'idolatria nazionalistica, qualunque variazione dell'equilibrio del potere costituisce una tentazione per muovere guerra, aggressiva da parte di quelle nazioni che stanno diventando piú forti, difensiva o preventiva da parte di quelle la cui situazione va mutando in peggio. Un tale evento si verificherà dovunque gli indici di natalità di due nazioni ugualmente industrializzate cambino in modo tale che l'una abbia una popolazione in aumento e in massima parte giovanile mentre l'altra abbia una popolazione che stia diventando piú scarsa, piú vecchia e forse anche meno intelligente.

Le popolazioni aumentano o diminuiscono non solo l'una in relazione all'altra ma anche in rapporto alle risorse naturali. Nella maggior parte del mondo, come abbiamo visto, la relazione tra popolazione e risorse è già sfavorevole e probabilmente lo diventerà ancora di piú in futuro: *questa crescente povertà in mezzo a una crescente povertà* costituisce una minaccia permanente per la pace, non solo, ma anche per le istituzioni democratiche e la libertà personale. Infatti la sovrappopolazione non è compatibile con la libertà: un rapporto sfavorevole tra il numero e le risorse tende a far sí che guadagnarsi da vivere sia un'impresa insopportabilmente difficile. La mano d'opera è piú abbondante delle merci, e l'individuo è costretto a lavorare per lunghe ore per un piccolo compenso. Tra lui e la tirannide di una Natura ostile o dei detentori ugualmente ostili del potere politico e economico non esiste alcun margine di potere di acquisto accumulato. La democrazia è, tra l'altro, la capacità di dire NO a un capo. Ma un uomo non può dire NO al principale che quando è certo di poter mangiare anche dopo aver perduto il favore di quel superiore; ed egli non può essere certo del prossimo pasto che quando possiede i mezzi per produrre sufficiente ricchezza perché la famiglia possa vivere, o sia capace di accumulare un'eccedenza sui salari pas-

sati, o abbia la possibilità di trasferirsi in territori vergini dove ricominciare da capo. In un paese sovrappopolato pochissime persone possiedono abbastanza da essere finanziariamente indipendenti; pochissime sono in grado di accumulare potere d'acquisto; e non esiste terreno libero. Inoltre, in qualunque paese in cui la popolazione sfrutti eccessivamente le risorse naturali, la generale situazione economica tende a essere talmente precaria che il controllo governativo sul capitale e sul lavoro, sulla produzione e sui consumi, diventa inevitabile. Non è un caso che il secolo ventesimo sia stato un secolo di governi fortemente centralizzati e di dittature totalitarie: doveva essere così per la semplice ragione che esso è il secolo dell'eccessivo affollamento del pianeta. È infantile pensare di poter « stabilire istituzioni democratiche » in India, o in Cina, o poter « insegnare ai Tedeschi a prendere il loro posto tra le nazioni democratiche del mondo. » Finché le relazioni tra la popolazione e le risorse naturali resteranno così disperatamente sfavorevoli come lo sono ora in ogni parte dell'Asia e nella maggior parte d'Europa, soprattutto in Germania dopo la sconfitta, malgrado qualsiasi vantaggioso intendimento sarà impossibile per le istituzioni democratiche attecchire e svilupparsi. Dovunque si è realizzato l'incubo di Malthus, le istituzioni politiche tendono inevitabilmente verso il totalitarismo. Nell'Europa Occidentale, dove la tradizione democratica è tuttora forte, il nuovo totalitarismo per qualche tempo sarà benevolo e umano. Resta da vedere quanto tempo ci vorrà prima che il potere quasi assoluto corrompa i politici che lo detengono.

Nel campo politico il maggior nemico della libertà è la guerra. Per questa ragione, da tempo immemorabile, tutti i tiranni hanno tanto amato la guerra o almeno la preparazione della guerra. La coscrizione militare generale mette ogni individuo nelle mani del governo centrale. Una politica estera aggressiva provoca reazioni simili, che possono poi essere usate come scuse per un militarismo più forte e per un'ulteriore limitazione delle libertà civili e personali. I dittatori possono sempre consolidare la loro tirannide facendo appello al patriottismo. Frattanto, il pericolo della guerra diventa un pretesto per il programma non di ridurre, ma di incre-

mentare la natalità — programma vigorosamente perseguito da Hitler e da Mussolini, e perseguito oggi ancora con maggiore intensità dai governanti della Russia Sovietica. Piú bambini significano piú carne da cannone, piú colonizzatori per i territori conquistati, ed anche maggiore miseria, superiore necessità di « pianificazione » centralizzata, accresciuta potenza dei capi politici, minore libertà per le masse. Il sovraffollamento e il militarismo sono le garanzie della dittatura.

Ai nostri tempi la guerra in larga scala può essere mossa soltanto da una nazione fortemente industrializzata. Non ci può essere un'aggressione vittoriosa senza gli ingenti e complessi armamenti che sono i moderni mezzi di aggressione. In mancanza di questi mezzi, i popoli di un paese sovrappopolato si trovano di fronte a due sole alternative: possono cessare di moltiplicarsi e ridurre cosí la popolazione; oppure possono continuare a moltiplicarsi finché la fame, le malattie, le agitazioni politiche e la guerra civile si combinino per portare la mortalità al punto in cui una popolazione ridotta possa ristabilire un rapporto favorevole con le risorse naturali. Ma alcuni paesi sovrappopolati sono anche industrializzati; e per essi c'è una terza alternativa: ridurre in schiavitú o sterminare i loro vicini, ed acquistare in questo modo altri terreni, alimenti, materie prime e mercati.

Si deve aggiungere che, sebbene da sole non possano muovere guerre su larga scala, le nazioni industrialmente deboli possono cooperare con la provocazione e l'assistenza alle iniziative belliche delle nazioni industrialmente potenti. Un rapporto sfavorevole tra numero e risorse viene esperimentato dai cittadini meno fortunati di una nazione sovrappopolata in forma di fame cronica, di bassi salari, di orari pesanti, di mancanza di libertà e di possibilità. Lo scontento che ne consegue tende ad esprimersi in agitazioni politiche e in ribellioni contro l'autorità costituita. Attualmente ogni agitazione politica, qualunque ne possa essere la causa, viene razionalizzata in termini di teoria comunista e organizzata nelle forme della politica comunista di potenza. Ma in questo momento storico il Comunismo è, tra l'altro, lo strumento del nazionalismo russo, e la Russia è un paese industrializzato, capace di intrapren-

dere una guerra su larga scala e votato a priori a una permanente crociata contro l'Occidente.

Consideriamo un esempio concreto. In ogni parte dell'Asia una miseria, la cui causa fondamentale è il rapporto sfavorevole tra numero e risorse, si esprime nell'inquietudine politica. Incanalata da comunisti professionali, questa inquietudine potrebbe probabilmente dare luogo all'insediamento di governi che farebbero tutto quanto possono per aiutare la Russia e per ostacolare i piani delle potenze occidentali. Semplicemente trattenendo materie prime essenziali, un'Asia comunista potrebbe ritardare o perfino impedire completamente la ricostruzione europea. L'Occidente verrebbe cosí a trovarsi di fronte all'alternativa di una capitolazione o di una guerra preventiva. Possiamo cosí constatare che anche la sovrappopolazione di nazioni industrialmente deboli può costituire una grave minaccia alla pace del mondo.

Nel mondo attuale la nazione A vorrà collaborare pienamente con la nazione B soltanto quando ambedue siano minacciate da una nazione C. Durante una guerra che sia stata intrapresa per difendere la sovranità nazionale, un gruppo di alleati consentirà a sacrificare una parte di quella sovranità per amore della vittoria. Ma appena questa sarà stata conseguita, le nazioni alleate ritorneranno alle loro condizioni normali di simbiosi piú o meno ostile, pronte, tuttavia, a collaborare di nuovo sia con lo stesso alleato che con altri, contro lo stesso nemico o contro un altro.

Al livello internazionale, un'unione è sempre il prodotto di una disunione altrove; non esiste un aiuto reciproco illimitato che contro una terza parte. Da qui il vecchio disperato paradosso che quanti desiderano la pace sulla terra debbano pregare per un'invasione da Marte. Ma per fortuna da un lato e per sfortuna da un altro, non abbiamo da attendere un attacco che ci giunga dall'altra parte dello spazio interplanetario. L'uomo è il proprio Marziano, in guerra contro se stesso. L'eccessivo sviluppo demografico e l'agricoltura distruttiva sono le sue armi, e, benché possa non saperlo, i fini della sua guerra sono la devastazione del suo pianeta, la distruzione della sua civiltà, e la degenerazione della specie.

Il fatto che le nazioni non si siano ancora unite contro questo comune nemico che si nasconde nelle loro file è dovuto in parte all'influenza disorientante della idolatria nazionalistica, in parte all'ignoranza e in parte all'abito mentale umano di pensare al problema in termini del tutto impropri. Tempo, energie e denaro che potrebbero essere spesi molto meglio, vengono destinati dovunque alla politica di potenza e alla preparazione della guerra. E frattanto, in tutte le piú fortunate regioni della terra, la maggior parte delle persone non si rende ancora conto che la generale condizione dell'umanità è quella di una povertà in mezzo a una crescente povertà; e nelle regioni meno fortunate dove la durezza delle condizioni è inevitabile, c'è una tendenza a credere che il rimedio a tale povertà sia soltanto un violento e radicale cambiamento di governo. Gli abitanti dei paesi nei quali c'è un rapporto sfavorevole tra numero e risorse possono essere facilmente persuasi che le cause della loro miseria sono politiche e che, non appena i loro attuali governanti siano sostituiti da altri, addestrati a Mosca, tutto andrà bene. Ma il governo di partito unico non è una cura per l'eccesso di popolazione, e la collettivizzazione dell'agricoltura non aumenterà la superficie del terreno produttivo.

In passato è stato di moda per lungo tempo sostenere che la prima preoccupazione di un riformatore sia per le questioni della proprietà e della distribuzione. Effettivamente, la distribuzione è spesso inefficiente e ingiusta, e non può esistere alcuna giustificazione utilitaria o morale per l'assoluta e irresponsabile proprietà fondiaria che permette a un uomo di accumulare o distruggere a suo piacere le risorse naturali dalle quali dipende la vita di un'intera società.

Abbiamo bisogno di un sistema monetario nuovo che ci liberi dalla soggezione totale alle banche e permetta che il popolo acquisti quello che è in grado di produrre: e ci occorre un nuovo sistema di proprietà che controlli la tendenza verso il monopolio terriero e renda impossibile a degli individui di devastare risorse planetarie che appartengono a tutta l'umanità. Ma i mutamenti dell'organizzazione sociale e economica non sono di per sé stessi sufficienti per risolvere il nostro problema. La produzione è inadeguata alla popolazio-

ne attuale, che, in vaste aree, sta crescendo rapidamente. Un mutamento delle leggi che regolano la proprietà del suolo non ne muterà la quantità o la qualità. L'equa distribuzione di beni troppo scarsi potrà soddisfare il desiderio umano di giustizia; ma non mitigherà la fame. In un mondo nel quale la popolazione aumenta al ritmo di circa 56.000 unità al giorno, e nel quale l'erosione sta giornalmente devastando un numero uguale o forse maggiore di acri di terreno, la nostra principale preoccupazione deve essere quella di ridurre la popolazione e di produrre piú nutrimento con minore danno del suolo.

Presto o tardi l'umanità sarà costretta dalla pressione delle circostanze a intraprendere un'azione concertata contro le sue stesse tendenze distruttive e suicide. Quanto piú a lungo verrà posposta quell'azione, tanto peggio sarà per tutti gli interessati. Temporeggiare equivale a rischiare la diffusione e l'intensificazione della miseria, a invitare la rivoluzione, la guerra e la tirannide. Ma se ci applichiamo immediatamente a risolvere la crisi al livello inferiore c'è perlomeno una possibilità di poter evitare le piú disastrose conseguenze dell'idolatria nazionalistica e della politica di potenza.

La storia della Lega delle Nazioni e dell'Organizzazione delle Nazioni Unite dimostra definitivamente che, sulla base dell'idolatria nazionalistica e della politica di potenza, non può assolutamente esserci cooperazione di tutti gli stati sovrani del mondo, ma solo di un gruppo. La sovrappopolazione e l'erosione costituiscono una invasione marziana del nostro pianeta. Contro questa invasione l'alleanza può essere mondiale e si può combattere senza fare una guerra. Questa è la prima ragione per cui la crisi al livello inferiore dovrebbe essere il primo punto all'ordine del giorno di qualunque conferenza internazionale.

C'è poi un'altra ragione. Non c'è nessuno che non desideri avere da mangiare a sufficienza. Di fronte a questo accordo universale ogni governo che, per ragioni meramente politiche o ideologiche, rifiuti di aderire alla crociata contro i Marziani, in mezzo a noi finirebbe probabilmente per divenire eccessivamente impopolare.

Una terza buona ragione può trovarsi nel fatto che

questa crociata sarebbe per lo piú una questione tecnologica. Le divergenze di opinione su problemi tecnologici raramente si concludono nello spargimento di sangue; le divergenze di opinioni su problemi ideologici e politici sono state causa di innumerevoli delitti, contese, guerre e rivoluzioni. Qui la violenza è direttamente proporzionale all'ignoranza. Per quanto riguarda i problemi tecnologici o si hanno già conoscenze sufficienti, o altrimenti si sa come acquisirle. Ma dove sono interessate politica e ideologie il caso è assai diverso. Per esempio, nessuno ha una conoscienza sufficiente per decidere se una certa teoria della storia sia vera, falsa o priva di significato; per lo stesso motivo, nessuno è in grado di dire quale fra tutte le alternative possibili sia la forma di governo che meglio si adatta alle società umane. Rispetto alla teoria della storia pare assai improbabile che possa mai essere accumulato il sapere necessario; riguardo ad una particolare forma di governo, un giudizio sicuro si può pronunciare soltanto con il passare del tempo. Gli eventi futuri nell'universo materiale possono essere previsti con qualche approssimazione; ma la nostra capacità di predire eventi psicologici è praticamente inesistente. Come reagiranno i nostri bambini e i nostri nipoti a una forma di organizzazione che per noi stessi sembra l'ultima parola in fatto di benefica efficienza? Piacerà loro quello che piace a noi, o lo detesteranno? Una soluzione che per noi va abbastanza bene andrà ugualmente bene per loro? Non lo sappiamo e non lo possiamo neanche sapere. Questa è la ragione per cui non dobbiamo mai considerare con la stessa serietà l'applicazione pratica di un principio e il principio che viene applicato. Pertanto, possiamo considerare molto seriamente il principio che lo Stato esiste allo scopo di rendere possibile lo sviluppo di individui intesi come persone libere e responsabili, ma non altrettanto un qualunque programma che si proponga di applicare questo principio alla prassi economica e politica. Il semplice trascorrere del tempo può dimostrare la inefficienza di ogni applicazione particolare dei princípi primi. Trattare espedienti politici come se fossero sacri e inviolabili è commettere un'idolatria che può trasformarsi soltanto in una coercizione totalitaria. Cosí, nella

nostra ignoranza, noi non sappiamo se i Webbs avessero ragione invocando la pianificazione centralizzata come il mezzo migliore per raggiungere il fine desiderato, o se Belloc avesse ragione a farci diffidare dei mali dello Stato Servile. Lo dimostrerà soltanto il tempo; e quando questo avverrà, dovremo essere pronti, in nome dei nostri princípi, a modificare le direttive che avevamo, nella nostra ignoranza, fino ad allora considerato le piú efficienti applicazioni di quei princípi. Sfortunatamente per troppe persone ammettere l'ignoranza è intollerabile. Avanzando pretese di certezza in campi nei quali la certezza è impossibile, di infallibilità su argomenti per i quali anche un papa ammette di poter errare, essi razionalizzano fede, passione, e interesse egoistico e ne fanno un simulacro del sapere. Di qui le guerre, le rivoluzioni, le tirannie, la riduzione alla totale schiavitú degli eretici politici. Uno pseudosapere, composto di fede, di passione e di egoismo, non può convincere i dubbiosi, o gli esponenti di un altro sistema di pseudosapere, tranne che con l'impiego della forza. Il vero sapere si fonda sull'osservazione e sull'esperimento; e coloro che possiedono tale sapere sono sempre in grado di appellarsi a fatti e a regole sperimentate di procedimenti scientifici. Nel campo tecnologico può esserci accordo spontaneo e persuasione senza ricorso alle minacce e alla violenza aperta. Dovremmo perciò dare la nostra approvazione a ogni progetto internazionale che possa distrarre l'attenzione dei governanti del mondo dai problemi insolubili e provocatori della politica di potenza per concentrarla invece su problemi che, essendo tecnologici, ammettono soluzioni e non condannano necessariamente tutti gli interessati al fratricidio e all'autodistruzione. E nel caso di un progetto che non possa essere rimandato che a grave rischio dell'intero genere umano, la nostra approvazione dovrebbe essere totale e entusiastica.

Che i Russi siano stati sul punto di « vincere la pace » è dovuto, almeno in parte, al fatto che essi professano ed insegnano come assolutamente vera una ben definita filosofia dell'uomo e della Natura: questa permette loro di predire il futuro e di affermare (con una fiducia che, sebbene ingiustificata e priva di fondamento, impressiona tuttavia profondamente) che, se verrà

realizzato un certo tipo di rivoluzione politica e economica, ne seguirà inevitabilmente il benessere generale. In Occidente non imponiamo, né accettiamo volontariamente una concezione coerente del mondo; non avanziamo alcuna pretesa di capire la storia dall'interno; non professiamo di conoscere in anticipo quello che dovrà accadere nei cinquanta o cento anni che seguiranno; e invitati a orientare la politica mondiale, troviamo piú semplice, per mancanza di una filosofia, essere *contro* i Russi che esser *per* qualsiasi cosa le grandi masse dell'umanità sofferente possano trovare plausibile o attraente. Il rifiuto dell'Occidente di asserire un'infallibilità o di imporre un'ortodossia è cosa della quale non dobbiamo vergognarci. Meno accettabile, tuttavia, è la nostra incapacità a creare una filosofia universalmente valida per noi stessi e per quelli che vorremmo attirare dalla nostra parte; e ancor piú inaccettabile è il non essere riusciti a formulare un qualunque programma abbastanza sensibile e benefico da apparire piú attraente dei programmi del comunismo. Il passo piú grande verso un programma positivo del genere fu il Piano Marshall. Ma il Piano Marshall fu sopraffatto, nel 1949, dalle alleanze militari, attraenti soltanto per quelli direttamente implicati e (in considerazione della passata storia delle alleanze militari) neppure tanto per essi.

Il programma positivo, realistico e universalmente gradito di cui le potenze occidentali hanno una cosí disperata necessità, lo si può facilmente trovare in un piano che miri ad alleviare gli effetti e a eliminare i motivi di quella crisi al livello inferiore che tutta l'umanità sperimenta. Se i Russi sono disposti a cooperare alla sua formulazione e applicazione, tanto meglio; se rifiutano e la Guerra Fredda deve continuare, esso può divenire una potente arma diplomatica e propagandistica nelle mani delle democrazie. La sua adozione non garantirà, naturalmente, la pace nella nostra epoca, ma potrà diminuire le probabilità di guerra nel futuro immediato e, ancora di piú, in un futuro lontano. Consideriamo ora nei particolari le caratteristiche che dovranno informare la costituzione di tale programma.

La crisi economica e politica del mondo trova origine, almeno in parte, in un sostrato di crisi demografica.

Nella maggior parte dei paesi il rapporto tra il numero e le risorse è sfavorevole. La natura ha i suoi metodi per ristabilire un equilibrio favorevole, ma questi, applicati a esseri umani che vivono nelle condizioni del ventesimo secolo, implicano non solo una miseria intensa e diffusa, ma anche la piú seria minaccia della civiltà. Espresso nei suoi termini piú generici, il problema consiste nella riconciliazione dei fatti biologici con i valori umani.

Il nostro primo compito è quello di creare una consapevolezza generale del pericolo. In ogni occasione noi dobbiamo insistere sul fatto che l'uomo è il Marziano di se stesso, che l'invasione del nostro pianeta è già in atto e che nuove coorti stanno costantemente giungendo ad ingrossare contemporaneamente sia le file del nemico che quelle delle vittime. Nello stesso tempo dobbiamo proclamare con non minore insistenza che i disagi conseguenti a questa invasione marziana non possono essere eliminati da nessuna rivoluzione per quanto radicale. La sovrappopolazione e l'erosione del suolo compiono la loro opera distruttiva su di un piano che non è affatto quello politico. Un tentativo concertato di affrontare gli eventi sul piano agricolo e demografico può esercitare indirettamente un salutare effetto sulla politica internazionale. Ma un tentativo di imporre un sistema politico di tipo unico a tutti i popoli della terra non farà nulla per risolvere la crisi al livello inferiore ma anzi impedirà agli uomini di fare alcunché contro di essa, e pertanto aumenterà la misura e l'intensità della miseria evitabile. La crisi al livello inferiore può essere risolta soltanto in due modi: con la limitazione della popolazione mondiale e l'incremento della produzione alimentare, sempre continuando a difendere e a preservare la fertilità del suolo.

L'uomo non può vivere di solo pane; ma ancora meno può vivere di solo idealismo. Parlare dei Diritti dell'Uomo e delle Quattro Libertà in riferimento — per esempio — all'India, è semplicemente uno scherzo crudele. In un paese nel quale due terzi del popolo soccombono alle conseguenze della denutrizione prima dei trent'anni, ma dove, tuttavia, la popolazione aumenta di cinquanta milioni ogni decennio, la maggior parte degli individui non ha diritti né libertà alcuna. La « gi-

gantesca miseria del mondo » viene soltanto aggravata dalla violenza di massa e non può essere mitigata da alate chiacchiere. La miseria cederà soltanto a un intelligente attacco mosso alle sue stesse cause.

Naturalmente è assai piú facile parlare di programmi per la popolazione mondiale che farli accettare dai vari governi nazionali; e sarà sempre piú facile questo che farli mettere in pratica. Inoltre, anche se i programmi, per un qualche miracolo, potessero essere accettati e applicati immediatamente, i benefici risultati non potrebbero essere rilevabili, data la natura delle cose, che dopo parecchie generazioni. Soffermiamoci a sviluppare questo deprimente soggetto.

Finché il nazionalismo idolatra resterà la reale religione dell'umanità, e finché si partirà dal presupposto che la guerra sia giusta, opportuna e inevitabile, nessun governo di un paese con forte natalità si impegnerà ad abbassare l'indice; e nessun governo con bassa natalità si asterrà a priori dalla possibilità di tentare di elevare la sua natalità con l'intenzione di aumentare l'entità delle sue forze armate.

Presupponendo ora, per amore di discussione, che, nonostante il nazionalismo e il militarismo, un programma per la popolazione mondiale possa essere accettato, quali sarebbero le possibilità di applicazione pratica? La risposta è che, nei paesi nei quali l'applicazione immediata sarebbe maggiormente desiderabile, essa sarebbe eccessivamente difficile, anzi quasi impossibile. Per varie ragioni, materiali e psicologiche, il controllo delle nascite non può essere effettuato da persone le cui condizioni di vita siano inferiori a quelle che, per la grande maggioranza degli Asiatici e perfino degli Europei orientali, sono irraggiungibili. Conseguire qualunque libera o preordinata riduzione delle alte natalità prevalenti in Oriente sarebbe un compito che richiederebbe anni di educazione e di progresso tecnologico.

Infine, anche se ci si accordasse per una forte riduzione degli attuali elevati indici di natalità nel mondo e se l'accordo fosse felicemente messo in pratica nel minor tempo possibile, il numero delle persone dei gruppi di età atta alla riproduzione è attualmente cosí alto che, nonostante il provvedimento, la popolazione complessiva continuerebbe ad aumentare almeno fino

agli ultimi anni di questo secolo. Nelle circostanze piú favorevoli che si possano ragionevolmente immaginare, si deve pensare che la popolazione mondiale aumenterà almeno fino a tre miliardi di unità prima di cominciare a declinare. Questo significa che, qualunque cosa accada, il prossimo mezzo secolo sarà l'epoca del piú grave pericolo politico e economico. Se un programma per la popolazione mondiale venisse accettato e messo in pratica in un prossimo futuro, si potrebbe sperare che questo pericolo diventi meno grave circa dopo il duemila; se invece nessun programma del genere venisse adottato, è probabile che la crisi, a meno che in questo frattempo non intervengano fattori sorprendentemente positivi o negativi, debba persistere per molti anni piú in là. Per quanto possiamo concludere ora, la situazione umana sarà probabilmente piú difficile e precaria del consueto per almeno due generazioni e forse per un tempo molto piú lungo. Quanto piú presto riusciremo a fare adottare e applicare un ragionevole programma demografico, tanto prima finirà il periodo di particolare pericolo attraverso il quale, a quanto sembrerebbe, l'umanità dovrà inevitabilmente passare.

A questo punto è opportuna una breve parentesi. In questo problema demografico ci troviamo ora di fronte alle alternative di un dilemma. Infatti quello che è bene per noi in un senso, è male in un altro; e ciò che da un lato è male da un altro è bene. Parlando dal punto di vista biologico e storico, la grande famiglia è piú normale di una famiglia poco numerosa. Una donna che abbia messo al mondo cinque o sei bambini è « piú vicina alla natura » di quella che ha artificialmente ridotto il numero dei figli a uno o due. Nei paesi dove la natalità sta rapidamente declinando, si è avuto negli ultimi quarant'anni un forte aumento delle neurosi e perfino della pazzia. In parte questo aumento può essere attribuito alla industrializzazione e all'urbanesimo, fenomeni ai quali si è sempre associata nei tempi moderni la decadenza della natalità; in parte al fatto che il controllo delle nascite ha creato forme di vita sessuale e familiare che sono in certo modo profondamente insoddisfacenti sia per gli adulti che per i bambini. Dovunque il normale comportamento biologico sia stato sacrificato alla moderna civiltà, l'uomo tende

ad una condizione di malcontento e di squilibrio. Ma dove i normali modelli di comportamento biologico non sono stati sacrificati alla civiltà moderna, l'uomo viene a trovarsi sempre piú affamato, meno libero ed in grave pericolo di essere travolto dalla guerra o dalla rivoluzione. Da quale di queste due insidie sceglieremo di essere colpiti? A mio parere, la prima è il male minore. La sovrappopolazione, con il suo seguito di agricoltura intensiva, di tirannide e di sterminio di massa, può provocare disastri irreparabili. Alcune tra le pericolose conseguenze psicologiche del controllo delle nascite potranno essere corrette da cure opportune, altre potranno essere prevenute, con opportune organizzazioni sociali, e non insorgere mai. Il distacco dal comportamento biologicamente normale è sempre pericoloso; ma i pericoli che il controllo delle nascite comporta non sono cosí gravi quanto quelli che insorgono quando gli individui persistono nei loro abiti riproduttivi in un mondo nel quale l'igiene, gli insetticidi, gli antibiotici e le protesi dentarie hanno radicalmente mutato le regole della mortalità naturale. Se interferiamo nelle forze che portano la morte, dobbiamo farlo anche in quelle che portano la vita: altrimenti avremo una popolazione eccessiva, un rapporto sfavorevole tra l'uomo e il suo ambiente, l'integrale distruzione delle risorse mondiali, la fame, la rivoluzione, la guerra e lo sterminio totale. Essendoci le fognature, l'aureomicina e le protesi plastiche, l'antifecondazione diventa una necessità, e l'adozione di un programma per la popolazione mondiale un argomento di urgente importanza. Sfortunatamente, come abbiamo visto, un programma per la popolazione mondiale non può ragionevolmente dare risultati che dopo molti anni. Ma, mentre stiamo attendendo che esso dia i suoi frutti, possiamo immediatamente affrontare il compito di controllare l'erosione, di difendere la fertilità del suolo e di aumentare la produzione alimentare.

Attualmente la maggior parte delle nazioni sono del tutto incapaci di affrontare questo compito con le loro sole forze. Vivono dall'oggi al domani e i loro bisogni aumentano costantemente, mentre gli sforzi per soddisfarli con risorse sempre piú limitate diventano sempre piú distruttivi. Per queste nazioni non c'è alcun margine di tempo, o di terreno, o di risorse. Finora tutto

e ancor piú di quanto il loro territorio può produrre è stato sfruttato. La fertilità futura deve essere sacrificata alla fame presente. In un paese nel quale la popolazione grava con tutto il suo peso sulle risorse, la preservazione diventa autodistruzione.

Se le potenze occidentali avessero un programma internazionale positivo anziché soprattutto negativo, progetterebbero un piano per frenare questa corsa rovinosa verso la bancarotta umana e planetaria. O meglio ne progetterebbero molti: primo, un piano per riparare ai danni già arrecati alle zone coltivabili della terra; secondo, un piano per sostituire i metodi agrari e forestali distruttivi con metodi piú consoni alle leggi della Natura; e, terzo, un piano per scoprire e sfruttare nuove fonti di materie prime.

Il costo d'attuazione dei primi due piani sarebbe alto, benché non certo piú alto di quello degli armamenti per vincere la Terza Guerra Mondiale e per reprimere la Prima Rivoluzione Mondiale. Sarebbe alto perché, allo scopo di ridare al terreno eroso la possibilità di riacquistare la propria fertilità, sarebbe necessario per un certo periodo di anni alleviare la pressione imposta ad esso da una eccessiva popolazione. In altre parole, sarebbe necessario rifornire i paesi sovraffollati con una massa di cibo pari alla differenza tra quello che avrebbero potuto ricavare dal suolo mediante un rovinoso sfruttamento e quello che ai termini del piano essi sono in grado di ottenere regolando l'erosione e preparando il passaggio a migliori metodi agrari. Sarebbe anche necessario sussidiare l'emigrazione in aree piú sicure di quelle persone che attualmente vivono in bacini fluviali particolarmente vulnerabili. Si dovrebbero poi trovare altri capitali per provvedere di esperti i paesi tecnologicamente arretrati, per addestrare i cittadini di quei paesi ai metodi di una sana agricoltura e alla teoria e alla prassi della conservazione del suolo, e per intraprendere una inchiesta mondiale sui terreni, sui climi e sulle risorse naturali.

Il terzo piano avrebbe il carattere di un vasto progetto internazionale per la ricerca e le iniziative sperimentali. A uomini della scienza e della tecnica reclutati da ogni parte del mondo verrebbe assegnato il compito di scoprire nuovi metodi, non per assassinare i loro

simili, ma per nutrirli e vestirli. Consideriamo alcune delle possibilità piú ovvie che dovrebbero essere esaminate.

Vaste aree della superficie della terra sono inabitate perché nelle attuali condizioni sono inabitabili. Ma in alcune di queste aree, l'investimento di grossi capitali e un duro lavoro potrebbero rendere produttivo il suolo. Attualmente la valorizzazione dei deserti, delle tundre e delle foreste tropicali è di un costo proibitivo, ma non appena la popolazione aumenti e la domanda di cibo e di fibre superi ulteriormente l'offerta, quello che oggi non è economico domani potrà essere un « affare vantaggioso ». Sarà compito del nostro ipotetico corpo di esperti decidere quali aree dovranno essere sviluppate e quando lo sviluppo debba essere attuato e con quale finanziamento del fondo internazionale.

Sarebbe desiderabile che la totale produzione alimentare del mondo venisse aumentata a qualsiasi costo. Ma ricordiamo tuttavia che, dal punto di vista della politica, il tipo piú soddisfacente di potenziamento è quello che non implica un monopolio naturale da parte di nazioni particolarmente favorite. Per il significato stesso del nazionalismo, un monopolio naturale delle eccedenze alimentari può divenire uno strumento per mezzo del quale una nazione, o un gruppo di nazioni, può asservirne altre meno fortunate. Teoricamente, la produzione alimentare mondiale dovrebbe essere incrementata in modo tale da non rafforzare monopoli naturali esistenti, o crearne di nuovi, ma da permettere ad ogni nazione di vivere della produzione ricavata dalla propria terra o proveniente da fonti a disposizione ugualmente di tutta l'umanità. Nelle attuali condizioni, il commercio internazionale è tanto un bene che un male. Diverrà un bene illimitato soltanto quando la idolatria nazionalistica avrà cessato di essere la reale religione dell'umanità.

Frattanto dobbiamo fare tutto quanto è in nostro potere per incoraggiare l'autosufficienza nazionale o almeno regionale per le necessità prime dell'esistenza. Sarebbe un passo in questa direzione riuscire a sviluppare dei mezzi per trarre dal mare maggiori risorse alimentari. Attualmente la maggior parte dei mari che si trovano in vicinanza di aree densamente popolate

viene sfruttata eccessivamente. Dobbiamo costringerci ad uno sforzo ulteriore per riuscire a ridurre l'entità della pesca — e questo in un'epoca in cui abbiamo bisogno di piú cibo per soddisfare le esigenze della popolazione in aumento. Possiamo trarre dagli oceani altri materiali alimentari? Si possono coltivare le alghe in modo da avere foraggio e fertilizzanti? Come si può utilizzare il plancton? Perché non chiudere e fertilizzare le baie circondate da terre e i fiordi?

Ma alcuni paesi non hanno alcun accesso al mare. Anche l'acqua salata è un monopolio naturale. Il nostro corpo internazionale di ricerche deve considerare altri modi ancora per conseguire l'autosufficienza regionale. Perché non trasformare i terreni poveri in produttive vasche di allevamento ittico? e non coltivare le alghe di acqua dolce per trarne foraggio? Perché non convertire la segatura e i residuati vegetali in soluzioni zuccherine per la coltivazione di lieviti edibili? E i batteri con la loro tremenda capacità di realizzare trasformazioni chimiche, non potranno forse essere addomesticati e messi al lavoro per produrre cibo per l'uomo?

I monopoli naturali dei minerali sono forse ancor piú pericolosi, dal punto di vista politico, dei monopoli naturali delle eccedenze alimentari. Se situati nel territorio di una nazione forte con una cultura orientata verso le iniziative aggressive, i giacimenti di carbone, di petrolio e dei metalli necessari all'industria pesante sono una costante tentazione all'espansione imperialistica. Se situati nel territorio di una nazione debole, sono un costante invito all'aggressione dall'esterno. La ricerca dovrebbe essere sistematicamente diretta alla produzione di surrogati, a disposizione di tutti, delle attuali fonti di energia e di produzione industriale. Cosí l'energia del vento e l'energia solare in combinazione con potenti batterie di accumulatori possono supplire e sostituire parzialmente l'energia derivante dal petrolio e dal carbone; vetro, materiali plastici, metalli leggeri ricavati dalla creta e dall'acqua di mare possono ovviare almeno in parte alla capricciosa distribuzione dei minerali dai quali attualmente dipende l'industria. Con questi mezzi riusciremo forse a infrangere i monopoli naturali che sono cosí pericolosi sul terreno politi-

co; nello stesso tempo dovremmo procurare di trasferire la nostra civiltà industriale dalla base precaria dello sfruttamento di già esigue risorse a una base piú sicura e un poco piú stabile.

Veniamo ora al problema che non possiamo piú sfuggire, quello della fissione nucleare. Per noi la questione è semplice: in quale modo la fissione nucleare potrà aiutarci a risolvere la crisi al livello inferiore? Nell'immediato futuro essa probabilmente potrà dare il suo maggiore contributo nel campo della genetica. Esponendo dei semi alle radiazioni gamma emesse da una pila atomica, possiamo produrre un gran numero di alterazioni senza precedenti: la maggior parte di queste sarà nociva; ma alcune potranno dare varietà non solo capaci di sopravvivere, ma anche utilizzabili economicamente — varietà che producono una maggiore quantità di certe sostanze nutritive, varietà capaci di maturare in condizioni climatiche che sarebbero mortali per il genere originario, varietà resistenti a certe malattie e ai parassiti, e via dicendo.

Teoricamente, la fissione nucleare dovrebbe fornire energia a buon mercato per lo sviluppo di territori troppo aridi, troppo freddi, troppo impervi o troppo lontani dalle fonti convenzionali di energia perché valga la pena di sfruttarli nelle condizioni attuali. In pratica, tuttavia, l'energia atomica è probabilmente destinata a restare ancora per qualche tempo un costosissimo lusso. Tra vent'anni può darsi che il sogno di produrre una energia quasi gratuita sarà stato realizzato. Non sarà certamente troppo presto; infatti tra vent'anni il nostro pianeta dovrà alimentare una popolazione di quattrocento milioni di unità maggiore dell'attuale. E frattanto ogni visionario che possa aver raggiunto il potere, ogni fanatico, ogni idealista, ogni patriota sarà soggetto alla cronica tentazione di impiegare le nuove fonti di energia per fini politici, in una guerra di aggressione, di prevenzione o di difesa. Per acquisire vantaggi, che a una breve o media scadenza probabilmente non saranno molto considerevoli, dobbiamo correre rischi talmente enormi da essere incommensurabili con un concepibile guadagno. Viene in mente la scommessa di Pascal. Stiamo scommettendo su un bene strettamente limitato contro la possibilità tutt'altro che

remota di un male che, ai fini pratici, può considerarsi infinito.

In un mondo nel quale il nazionalismo è assiomatico e le differenze tra le ideologie politico-religiose sono inconciliabili come lo erano ai tempi delle Crociate, un progetto internazionale per alleviare la fame e conservare le nostre risorse planetarie pare offrire la migliore e probabilmente la sola speranza di pace e di cooperazione internazionale. A questo punto i sostenitori della federazione mondiale potrebbero obiettare che il nostro progetto non può essere realizzato che da un governo mondiale. L'unione politica, diranno, deve venire per prima; la collaborazione economica e tecnologica seguirà come naturale conseguenza. Ma in questo momento, per sfortuna, i governi della maggior parte delle nazioni non vogliono l'unione. O, per essere piú precisi, vogliono l'unione ma non vogliono i mezzi dell'unione. Infatti questi implicano sacrifici immediati che non sono affatto piacevoli da sostenere. Per esempio, in un'Europa politicamente confederata molte industrie locali, che sono state sostenute e protette dalle tariffe nazionali, si dimostrerebbero superflue e dovrebbero essere soppresse da un decreto governativo o si troverebbero rovinate dalla concorrenza di industrie dirette con maggiore efficienza o situate in posizione piú favorevole rispetto alle materie prime e ai mercati. La soppressione delle industrie in soprannumero provocherebbe molte ingiustizie tra i proprietari e i dirigenti, come pure tra gli operai. E questo è soltanto uno dei costi dell'unione politica. Enormi vantaggi a lunga scadenza possono essere assicurati soltanto da molti penosi sacrifici a breve scadenza. La unione politica può essere imposta con la forza, sotto una dittatura militare, o per la pressione delle circostanze. Durante i periodi di « normalità » l'unione politica di stati sovrani democratici è molto piú difficile da conseguire. Uomini e donne non voteranno per una politica che implichi la perdita immediata del loro lavoro e un difficile cambiamento di abitudini. Come regola generale, è soltanto in tempi di crisi che i popoli sono disposti a fare sacrifici immediati in vista di un bene futuro. Tutte le religioni superiori, tra l'altro, sono strumenti per convincere gli uomini che ogni loro

istante è un istante di crisi che implica possibilità di vita spirituale e di morte, e che richiede perciò ragionevolmente certi sacrifici. Su un piano del tutto diverso, ogni momento della vita degli uomini su un pianeta sovraffollato ed eroso è pure un momento di crisi. Chiarire la natura dell'invasione marziana dell'uomo contro se stesso e convincere le masse della necessità di un'azione concertata contro l'invasione non dovrebbe essere neppure tanto difficile, tanto piú che gli immediati sacrifici richiesti non sarebbero eccessivi e i vantaggi attesi a lunga e media scadenza sarebbero concreti, evidenti e convincenti. Una volta stabilita, questa alleanza fondamentalmente tecnologica contro le forze marziane del sovraffollamento e dell'erosione finirà col trasformarsi in una collaborazione politica ed economica che, a sua volta, potrà anticipare una vera confederazione mondiale sotto un'unica autorità. Se, intanto, la federazione potrà essere conseguita mediante mezzi puramente politici, tanto meglio: non importa quale venga prima, la gallina politica o l'uovo tecnologico, importa invece che in un modo o nell'altro si ottengano entrambi, e con il minor ritardo possibile.

VI

LA POESIA PER LO STORICO

George Macaulay Trevelyan nella sua *Autobiography of an Historian* descrive se stesso come un « tipo tradizionale di storico... Il meglio che si può dire di me è che ho tentato di continuare una tradizione familiare di storia letteraria in un periodo in cui la corrente andava decisamente nell'altra direzione, verso una storia esclusivamente scientifica. » Autore di più di venti libri, forse è noto soprattutto per la sua *History of England* e la sua *English Social History*. « Fin dall'inizio del secolo, » scrive, « sapevo esattamente che cosa volevo fare, ed ho passato i quarant'anni successivi (escludendo gli anni della guerra) a realizzare i miei programmi. Non ho mai sognato di essere un generale, o uno statista o un guidatore di macchine, come altri bambini. Volevo essere uno storico. Non ricordo di aver mai desiderato di essere qualcos'altro. »

Figlio di sir George Otto, nipote e biografo di Macaulay e autore di una storia in quattro volumi della Rivoluzione Americana, Trevelyan, nato nel 1876, proveniva da una famiglia in cui le occupazioni storico-letterarie erano tradizionali. Passò la sua infanzia nel Warwickshire di Shakespeare, « un benefico retaggio per un ragazzo che ben presto cominciò a pensare che la poesia, la storia e le passeggiate solitarie attraverso il paese erano le tre cose migliori della vita. » In seguito, durante viaggi e passeggiate con il padre, « non c'era nessuno come lui per rendere viva la storia ai ragazzi. »

Si distinse come il piú giovane « specialista di storia » a Harrow, dove studiò sotto quello stesso Robert Somervell che sir Winston Churchill ha detto avergli insegnato la padronanza dell'inglese, e a diciassette anni andò a Cambridge dove suo padre era stato prima di lui. Piú tardi a Cambridge tenne conferenze e insegnò, ma poi lasciò l'incarico per dedicare maggior tempo allo scrivere. Nel 1928 fu nominato *regius professor* di storia moderna a Cambridge, un incarico della Corona, e quasi al limite di età di sessantacinque anni e in prossimità del ritiro in pensione, fu fatto *Master of Trinity*. Per parecchi anni prestò la sua opera al National Trust, un'istituzione che si propone di proteggere un'area di circa 200.000 acri conservandola nel suo stato naturale contro le infiltrazioni della « distruzione e del progresso » inglesi.

« I poeti inglesi mi hanno fornito durante tutta la vita i sacri libri della mia eclettica filosofia e della mia religione. L'amore della poesia ha influenzato il carattere, e a volte lo stile dei miei scritti di storia, ed in parte mi ha dettato la scelta degli argomenti — per esempio Garibaldi mi attrasse, perché la sua vita sembrava la piú poetica di tutte le storie vere, e ho tentato di conservare un poco di questa qualità nel narrarla in prosa... Piú in generale, amo la storia, anche i suoi particolari piú prosaici, perché essi diventano poetici appena retrocedono nel passato. »

PENSIERI OZIOSI SULLA STORIA

di G. M. Trevelyan

La storia è letta da persone diverse per diverse ragioni: ha molti usi e valori. Per me il suo valore principale, ma non unico, è il valore poetico; che dipende dal suo essere un ricordo vero di reali avvenimenti del passato. Poiché il mistero del tempo passato continuamente mi affascina. Qui, lungo tempo prima di noi, vissero popolazioni altrettanto reali quanto noi oggi, ora completamente scomparse, come noi a nostra volta scompariremo. La storia può miracolosamente farle rivivere dinanzi ai nostri occhi, rendercele comprensibili, narrarci un poco delle loro speranze e paure, delle loro parole e opere. La cortina di nebbia che nasconde le scene del passato è rotta qua e là, e noi possiamo gettare magiche occhiate su quel mondo perduto, reale come il nostro, sebbene posto su un altro gradino della scala mobile del tempo. Davanti a noi non vediamo nulla; dietro possiamo vedere a tratti e in parte. In quella strana relazione presente e passato, la poesia investe perfino i particolari piú prosaici, i frammenti di vasi greci e le pietre romane, i rotoli di pergamena della Residenza e i rapporti parlamentari, tutto santificato nella nostra immaginazione dal semplice passare degli anni.

A parte questa consacrazione operata dal tempo, che avvolge tutto il passato, tante fra le cose che la storia rivela appartengono per loro stessa natura alla materia della poesia: le passioni e le aspirazioni degli uomini e perfino delle nazioni, i loro drammatici successi e insuccessi, gli interventi del caso, la meravigliosa creati-

vità dell'uomo, la vita breve delle sue creazioni migliori e delle sue speranze e dei suoi sistemi, soprattutto il suo spirito indomito, sempre sconfitto e sempre risorgente in qualche forma nuova, del tutto imprevedibile. Come un grande poema, come un'epopea senza principio e senza fine, leggo la storia senza stancarmi mai.

Ma non posso trovare in essa alcuna « filosofia della storia ». La filosofia deve essere applicata alla storia, non ne può venire estratta. Ed io non ho alcuna filosofia personale da apportare, oltre all'amore per le cose buone e all'odio per le cose cattive.

Nell'ultima pagina della sua *Filosofia della Storia*, Hegel cosí conclude: « La storia del Mondo non è altro che lo sviluppo dell'idea di Libertà », della quale riconosce le migliori o perlomeno le piú recenti espressioni negli Stati Protestanti Monarchici della Germania verso il 1830. Qualunque sia stato il valore della libertà individuale nella Germania di quell'epoca — e io penso che fosse abbastanza elevato — dove lo possiamo trovare ora? (1) Evidentemente la libertà non era quel remoto evento divino verso il quale moveva la Creazione intera!

Acton meditava di scrivere una storia della Libertà che fiorisce attraverso l'equilibrio di forze opposte. Quell'idea poteva realmente essere in grado di abbracciare gran parte della storia politica e religiosa d'Europa dal sedicesimo al diciannovesimo secolo, ma non avrebbe coperto tutti gli aspetti di quel periodo poiché politica e religione non sono tutto; e non avrebbe avuto molto successo applicata a spiegare la storia del secolo in cui viviamo.

Un suggerimento piú consistente ci è dato da un nostro contemporaneo, il Toynbee. Con una visione storica assai piú profonda di quella di Hegel e piú comprensiva di quella di Acton, egli considera la storia dell'uomo come una serie di episodi, di eruzioni di attività prima in un campo poi in un altro, e tenta di scoprire le cause di tali eruzioni, le circostanze favorevoli ai grandi movimenti dell'energia e dei successi

(1) 1948.

dell'uomo. « Sfide e risposte » scrive (I, p. 329) « sono il fattore che conta sopra ogni altro. »

Lo *Study of History* di Toynbee è realmente assai suggestivo, ma non pretende di essere una completa spiegazione del passato. Infatti ci sono « sfide » che spesso non trovano « risposta »; le circostanze molto spesso rivolgono a una parte dell'umanità un appello che non viene accolto. In realtà talvolta c'è una risposta, ma il piú delle volte essa è data in modo completamente inaspettato e nuovo. La vita di un grande uomo ha spesso deviato il corso della storia. Come si può fare una « filosofia della storia » in base a un episodio cosí casuale? Il sorgere del Cristianesimo fu conseguenza di uno speciale intervento di Dio o anche di una serie di coincidenze: in ambedue i casi non fu conseguenza di una legge delle vicende umane spiegabile dalla « vostra filosofia ». È facile dimostrare che il terreno per una religione universale era stato preparato dall'Impero Romano, dalle strade romane, dalla filosofia stoica e cosí via. Quello era il campo, ma da dove provenne il seme? Quella particolare religione universale che in pratica si affermò, fu il frutto delle vite di Gesú Cristo e di Paolo di Tarso. Il loro avvento non era « inevitabile » — a meno che non fosse stato miracolosamente disposto. La storia può registrare i fatti, ma né la filosofia né la scienza possono dirci perché essi avvennero, né perché Cesare, Maometto e Shakespeare siano nati nel tempo rispettivamente opportuno.

« La storia si ripete » e « La storia non si ripete mai » sono affermazioni quasi ugualmente vere. La questione, in ogni caso particolare, è di vedere quale parte della storia si stia ripetendo. Non ne sappiamo mai abbastanza delle infinitamente complesse circostanze di qualunque evento passato per poter predire il futuro. Nel 1792 il piú informato e forse il piú saggio dei nostri statisti era William Pitt. Nel ridurre le forze armate della Corona nel febbraio di quell'anno, suggerí che era possibile farlo con tranquillità tenuto conto dello stato in cui era caduta la Francia per le traversie della Rivoluzione. « Indiscutibilmente, » egli disse alla Camera dei Comuni, « non ci fu mai periodo della sto-

ria di questo paese in cui piú di oggi ci si potesse ragionevolmente aspettare dalla situazione europea quindici anni di pace. »

Fu una della peggiori profezie del mondo. Tuttavia Pitt non era uno sciocco. Presumo che questo errore derivò da un impiego troppo fiducioso dell'analogia storica. Spesso le facoltà combattive di nazioni erano state indebolite dalle fazioni interne. L'Inghilterra, come Pitt sapeva, aveva avuto poca importanza in Europa durante le feroci lotte politiche dei tempi di Carlo I e di Carlo II; ma c'era stato poi l'episodio di Cromwell che egli aveva trascurato. Nessuno può mai sapere quale parte del passato stia per « ripetersi ». Non è neppur vero che una violenta rivoluzione politica e sociale sia sempre seguita dal dispotismo militare: George Washington non era un despota militare.

Quali opportunità, quali stimoli, quali libertà per lo sviluppo delle facoltà dell'uomo e per il godimento della vita, erano a disposizione della gente nelle varie regioni e nelle varie epoche del passato? La mia curiosità su questi punti mi attira verso la cosiddetta storia sociale. La questione non trova risposta esauriente nella storia politica, e nella presenza o assenza della libertà civile e religiosa. È vero che in uno stato totalitario ci possono essere ben poche opportunità per lo sviluppo della parte migliore dell'individualità umana. Ma se confrontiamo, per esempio, l'Inghilterra medievale con l'Inghilterra contemporanea, non è facile decidere quale delle due diede maggior libertà e incoraggiamento allo sviluppo della possibilità umana di essere sé stessi, alla rivelazione del talento, all'ampliamento e al godimento della vita. Nel Medio Evo ci fu una grande libertà civile di carattere locale e privilegiato per alcuni individui e corporazioni, ma, almeno dal punto di vista legale, nessuna libertà religiosa. Le persone i cui pensieri e inclinazioni migliori portavano all'eresia, erano esposte all'oppressione del potere, ed il servo legato alla gleba doveva accettare la vita del villaggio in cui era nato.

E tuttavia sospetto che ci fossero allora forme di opportunità e libertà che non si riscontrano nella nostra moderna vita urbana: le libertà e le opportunità che

risultano dall'isolamento. L'assenza di mezzi di comunicazione favorí la libertà dell'uomo piú che la Magna Charta. L'inefficienza delle strade, la mancanza di trasporti meccanici, diminuirono la potenza del tiranno; contrassero il raggio d'azione della burocrazia; esaltarono le differenze locali fino a farne la regola fondamentale della vita; limitarono perfino i poteri ritenuti ubiqui della Chiesa; lasciarono libero ogni uomo di guardarsi intorno per contemplare il mondo che Iddio aveva fatto, e di dire quello che sentiva e pensava, senza leggere prima il giornale per scoprire cosa si pensava o si credeva a Londra. Il pastore che sorvegliava i suoi greggi nei Downs, solo con se stesso tutto il giorno, potrà o meno essere stato un servo, ma tuttavia godeva di una particolare libertà spirituale, ignota all'operaio dei sindacati, all'impiegato di banca o al funzionario civile dei nostri giorni. Chi in complesso sia stato piú libero, è un quesito difficile. Il cavaliere nel maniero, il barone nel suo castello, benché limitati dalle leggi reali e dai costumi locali, erano padroni delle proprie azioni al punto che la loro individuale idiosincrasia di parola e di carattere si sviluppava liberamente sia in bene che in male. « Il mondo è troppo con noi », deplorava Wordsworth, ed è molto piú con noi ai nostri tempi di quanto non lo fosse ai suoi. Ma nell'Alto e Basso Medio Evo « il mondo » era assai meno « con » la gente, per la semplice ragione che una popolazione molto esigua era dispersa su una regione di boschi e paludi soltanto per metà strappata alla natura selvaggia dei luoghi. Gli uomini che vivevano in ambienti del genere non erano tutti dello stesso stampo.

Queste condizioni sopravvivevano ancora ai tempi dei Tudor e degli Stuart. La libertà dovuta all'isolamento stava gradatamente diminuendo ma non andò perduta fino alla Rivoluzione Industriale. Lo stimolo intellettuale della Riforma e le sue controversie, la nuova scienza, il nuovo senso di nazionalità, la scoperta del mondo al di là dell'Oceano, a contatto con una popolazione che viveva in una condizione di quasi completo isolamento rurale, ci diedero l'età di Shakespeare. La distruzione della Foresta di Arden risale all'infanzia e alla giovinezza di quell'età; essa fu tagliata per alimentare le fornaci ai tempi degli Stuart.

La libertà della foresta era un tipo di libertà ben noto in antico agli Inglesi, quella di Robin Hood e di Maid Marian, della Nutbrown Maid, di Rosalind e dell'uomo che la creò.

Chaucer e Shakespeare ambedue danno l'impressione che gli Inglesi loro contemporanei fossero rozzi ma per la maggior parte di buona indole e ognuno assai personale, incoerenti nei loro giudizi morali, con un grande entusiasmo per la vita, gente che non guardava molto innanzi a sé e non si aspettava molto dal futuro, che usava la lingua con stupefacente forza e libertà, modellando questo nuovo meraviglioso strumento che era la lingua inglese per esprimere l'umore e la passione di ogni ora che passava.

Soltanto quegli occasionali barlumi di luce ci rivelano la struttura mentale della gente comune in Inghilterra dal dodicesimo al sedicesimo secolo. Ma c'è una sua conquista non premeditata che ci dice molto su di essa; intendo la creazione della lingua inglese, suo vivente monumento. Nel dodicesimo secolo varie parti della comunità parlavano rispettivamente anglosassone, francese e latino. Gradatamente, nel continuo scambio dei rapporti sociali, si foggiò un nuovo linguaggio modellando e saldando insieme questi tre elementi, finché ai tempi di Chaucer già si poteva dire:

> Learned and lewid, old and young
> All understanden English tongue. (1)

Ma la nuova lingua, nata ai tempi di Chaucer, non fu perfezionata che ai tempi di Shakespeare. La gente che seppe creare un tale veicolo per i suoi pensieri di ogni giorno, nel castello e nella villa, nei campi e al mercato, deve aver posseduto spirito, umorismo, immaginazione, più, io penso, che non i discendenti la cui mente, modellata dalla scienza, dai giornali e dai film, ha meriti e difetti differenti. Nessun popolo, dagli antichi Greci in poi, aveva creato un vocabolario e una

(1) Dotti e ignoranti, vecchi e giovani, tutti intendono la lingua inglese.

fraseologia cosí ricchi come quelli che troviamo in Chaucer, nella Bibbia Inglese e in Shakespeare.

Perfino nelle piccole cose, le parole coniate indicano la qualità particolare della loro intelligenza. La oscura gente di campagna che, in secoli dimenticati, trovò i nomi per i nostri uccelli e fiori selvatici — *buttercup, day's eye, marigold, ousel, thrush, robin-redbreast, tom-tit,* (1) e un altro centinaio — aveva un'intelligenza piú semplice e in qualche modo piú amabile della nostra. Sotto altri aspetti quella gente era piú rozza e piú crudele dei suoi discendenti: stirpe di artigiani, non di produttori in serie, il suo senso artistico era in media molto superiore al nostro; come inconstestabilmente dimostrano la sua architettura, la scultura e gli oggetti funzionali.

Ma giudicare cosí i nostri antenati non significa considerare il periodo medievale come un'età dell'oro. La guerra, la pestilenza, la fame distruggevano sempre la felicità umana; l'avidità, la crudeltà e l'ipocrisia caratterizzavano i detentori del potere ecclesiastico, monarchico e feudale. Sotto certi aspetti, i secoli diciottesimo e diciannovesimo avevano il diritto di guardare indietro con disprezzo e pietà al Medio Evo, ma il ventesimo secolo con le sue guerre mondiali e i suoi governi totalitari ha perduto anche quel diritto.

Durante tutto il Medio Evo e per lungo tempo dopo, l'isolamento locale, dovuto all'inefficienza delle comunicazioni, protesse molte validissime espressioni individuali, permettendo loro di sopravvivere non in virtú di un principio ma di una negligenza. Inoltre, dal lato positivo, la gente del medioevo ebbe un altissimo merito: si compiaceva di creare società autonome privilegiate per l'espletamento di speciali funzioni: dapprima le corporazioni ecclesiastiche cui seguirono poi le associazioni di mestiere, e le città con autogoverno; Parlamenti e *Inns of Court;* università e scuole di grammatica; tutto questo si dimostrò una culla preziosa per lo sviluppo della civiltà moderna, poiché permise l'espletamento libero e autonomo di speciali

(1) Ranuncolo, girasole, fiorrancio, merlo, tordo, pettirosso, cingallegra.

funzioni (1). E così il Medio Evo preparò il Rinascimento e la Riforma, le epoche dei Tudor, degli Stuart e degli Hannover, poiché nei tempi medievali c'erano state tante « culle » protette, sia per privilegio che per negligenza, dalla circostante tirannide e barbarie.

In uno stato totalitario tutte le « culle » sono eliminate. Nell'Inghilterra dei nostri giorni soltanto il nostro superstite amore per le libertà politiche ne protegge in certa misura alcune, ma la tendenza centralizzatrice dell'epoca e i moderni mezzi di locomozione le distruggono rapidamente. Senza di esse ben presto ogni civiltà si fossilizza. Quelli che desiderano l'uniformità in tutte le cose perdono di vista questo importante principio: dove non c'è nulla che abbia vita indipendente al di fuori della macchina dello Stato, la civiltà deve perdere ogni potere di sano sviluppo. È dalle minoranze, dai piccoli gruppi e dagli individui che è sempre scaturita la vita nuova.

È assai difficile sceverare la mescolanza di bene e di male negli eventi storici. La tarda Inghilterra medievale e perciò l'Inghilterra moderna furono conseguenza dell'influsso della conquista normanna sugli Anglosassoni. Gli Anglosassoni di Harold in realtà erano a est e a nord largamente mescolati agli Scandinavi, a ovest ai Britanni. La conquista normanna modificò relativamente poco i ceppi razziali, ma moltissimo il tipo di civiltà. Invece di restare una parte dell'Europa norvegese o scandinava, l'Inghilterra in alcuni secoli divenne parte dell'Europa francese e latina.

Questo mutamento fu buono o cattivo? Non lo possiamo dire con certezza perché non possiamo vedere anche l'altra soluzione e confrontare i risultati. È impossibile dire quale forza di autosviluppo gli Anglosassoni avrebbero potuto dimostrare se non fossero stati dapprima soggetti ai Franco-Normanni e non si fossero poi fusi con i loro conquistatori.

Se l'invasione di William fosse fallita come stava

(1) Una eccezione che prova la regola si può trovare nella violenta soppressione delle « libertà » dell'Università di Oxford da parte della Chiesa e dello Stato, nel 1382, in seguito all'influenza esercitata da Wycliffe, con la conseguenza di sterilizzare la vita intellettuale per la maggior parte del secolo seguente.

per accadere, una Inghilterra indipendente, affiliata alla Scandinavia, avrebbe potuto creare una civiltà preziosa e potente come quella che si produsse sotto i re Plantageneti. Le mie simpatie personali vanno a Harold, ma ciò non risponde alla domanda. Non vorrei assumermi la responsabilità di chiedere al Fato di rovesciare il verdetto di Hastings. Se Harold avesse battuto William, non ci sarebbero mai state le tragedie di Shakespeare e io non sarei mai stato qui a leggerle. È difficile votare per la nonesistenza di noi stessi e di ognuno e di ogni cosa che conosciamo. Le cose in realtà, avrebbero potuto anche andare meglio se Harold avesse vinto, ma alla fine avrebbero potuto assai facilmente andare peggio.

Dico « alla fine ». Per un secolo i mali della soggezione del paese a crudeli stranieri padroni devono essere sembrati enormemente superiori ai benefici che si accumulavano, già ponendo le profonde fondamenta del potere e del governo inglese. Ma che prezzo da pagare per la civiltà e sicurezza future! Gli avventurieri di lingua francese, che William aveva arruolato promettendo loro le terre degli Anglosassoni, sostituirono ovunque i tolleranti e gentili signori locali. In realtà gli Inglesi furono trattati come essi stessi avrebbero trattato gli Irlandesi cinquecent'anni dopo. Gli abili re normanni esercitavano qualche freno sulla gerarchia feudale che avevano instaurato, ma fino al regno di Stephen (1135-54) questi demoni stranieri si comportarono con indomita crudeltà verso gli abitanti del paese. In realtà lo stesso William aveva assoggettato la parte settentrionale del paese spopolando interi distretti. E nella parte più ricca d'Inghilterra, la East Anglia, parecchi liberi scandinavi erano stati ridotti, ai tempi dell'inchiesta di Domesday (1) in una posizione di vile servitú.

Coloro che sono sicuri dei benefici finali del dominio normanno-angioino nello sviluppo della multiforme civiltà della tarda Inghilterra medievale possono anche avere ragione; ma essi devono restare ancor

(1) Grande inchiesta sulle terre promossa da William nel 1086.

piú stupiti di tale mescolanza di bene e di male. Come possono essere separati i due aspetti? Comunque la interpretiamo la conquista normanna è nello stesso tempo il dramma piú affascinante e l'enigma piú sconcertante di tutta la nostra lunga storia (1).

Ma che cosa, analogamente, dovremmo dire di un altro evento ancora piú grande della conquista normanna, la caduta dell'impero romano d'occidente? Bury, che conosceva i fatti meglio di qualunque altro storico moderno, affermò una volta che quella caduta fu dovuta a una concatenazione di circostanze e che non era inevitabile. In oriente la forma bizantina dell'Impero romano sopravvisse per un altro millennio, in uno stato fossilizzato. Dubito che tale fossilizzazione sarebbe stata possibile nel piú vivace occidente europeo. Tuttavia non ci fu. Come disse Macaulay, « sfuggire al fato della Cina costò all'Europa un migliaio di anni di barbarie. »

Non c'è dubbio che Alto Medio Evo significò « barbarie », sebbene non durasse proprio mille anni, ma nel corso dei secoli questa vigorosa barbarie, aiutata nelle prime fasi dalla disciplina e dalla tradizione della cristianità romana, diede origine a una civiltà del tutto nuova di stupefacente varietà e vigore, che durò e si sviluppò in forme sempre rinnovate dal dodicesimo secolo ai nostri giorni. Nessuna civiltà del genere fu generata dall'impero d'oriente che sopravvisse.

È impossibile non deplorare con il Gibbon la distruzione dell'architettura e dell'edilizia dell'antica Roma e delle sue zone di influenza — le centinaia di magnifiche città; le migliaia di templi di marmo e di palazzi; le decine di migliaia di statue greco-romane; la letteratura e la filosofia; e la stessa *Pax Romana,* che il mondo da allora in poi ha invano cercato di sostituire. Ma non solo la *Pax Romana* si fondava su un sistema totalitario di politica, ma l'arte e l'eleganza, le torri e i templi, la ricchezza e la co-

(1) L'aspetto drammatico è stato messo intelligentemente in rilievo da Hope Muntz nel suo *Golden Warrior*, la saga di Harold e William (Scribner, 1949).

modità, gli agi e i lussi si fondavano sullo stato di schiavitù di popolazioni bianche, cosí completamente come la civiltà di gran lunga inferiore degli stati meridionali dell'Unione Americana si fondava sulla schiavitú dei negri. Le conquiste che crearono l'impero romano, non esclusa la conquista della Gallia da parte di Cesare, furono una serie di colossali retate di schiavi. L'economia fondamentale della società romana nei primi secoli dopo Cristo era basata sullo schiavo. Il sistema era tanto affermato che la chiesa cristiana non chiedeva la manumissione, ma soltanto che gli schiavi fossero trattati piú umanamente.

Da parte mia non posso desiderare che una tale società, nonostante tutto il suo splendore, dovesse sopravvivere. E neppure credo che gli schiavi sarebbero divenuti liberi se non a prezzo della distruzione di quella società: ad ogni modo fu proprio cosí che avvenne. La scomparsa della *Pax Romana*, l'invasione della Gallia e dell'Italia da parte delle armate barbariche, diede agli schiavi un'opportunità di emancipazione di cui avidamente approfittarono. La guerra e l'anarchia aprirono le porte degli *ergastula*. La società schiavistica « agonizzò, si disperse e precipitò ». Sulle sue rovine si formò gradualmente la società « medievale » su basi feudali. L'artigiano della città divenne un uomo libero, il coltivatore dei campi un uomo libero o un servo, ma comunque mai piú uno schiavo. E la potenza politica, un tempo concentrata nella persona dell'imperatore romano, fu suddivisa tra diecimila centri in continuo mutamento, tra innumerevoli individui e corporazioni, ecclesiastiche e laiche. L'anarchia feudale e l'organizzazione ecclesiastica, le guerre locali e le trasformazioni continue, il vigore e la indipendenza, dovunque il pulsare della vita! Non certo tempi piacevoli per la gente tranquilla, né possibilità per una cultura! Tuttavia questo Evo oscuro si dimostrò un ottimo terreno per la futura civiltà, quale nessun sistema totalitario antico o moderno può esserlo se non a prezzo della propria rovina.

La difficoltà di formulare giudizi sul passato consiste nel fatto che ogni approvazione o condanna della storia (per esempio della rivoluzione francese) si

basa sul presupposto che se le cose fossero andate diversamente, sarebbe stato meglio o peggio: ma questo non potremo mai saperlo. E cosí, sebbene ciascuno di noi possa avere la propria opinione, conviene conservarla con modesta diffidenza.

Il gioco infinitamente attraente di speculare sui potrebbe-essere della storia non ci può mai portare molto lontano in modo sicuro. Infatti, se una cosa fosse stata diversa, ogni cosa sarebbe stata diversa, e non si potrebbe dire in quale modo. Su un milione, o meglio su un numero infinito di possibili direzioni che le cose umane avrebbero potuto prendere, soltanto una si materializzò sotto l'impulso del caso. E questa arbitraria scelta del Fato si ripete costantemente in ogni momento del Tempo.

In quanto seri studiosi della storia, tutto quanto possiamo fare è osservare e studiare come realmente una cosa ha portato a un'altra nel corso effettivo degli eventi. Questo compito diventa tanto piú affascinante e romantico in quanto sappiamo come per poco tutto non fu completamente diverso. Forse in termini di filosofia, nessun evento fu « inevitabile »: ma in bene o in male, esso accadde in questo modo e si investe per sempre della santità inviolabile del fatto compiuto. La statua ha assunto la sua forma e non potrà mai ritornare alla cava.

VII

OPINIONI DI UN FISICO NUCLEARE

J. Robert Oppenheimer, direttore dal 1947 dell'Institute for Advanced Study di Princeton, New Jersey, e tra il 1943 e il 1945 direttore del laboratorio di Los Alamos nel Nuovo Messico, dove furono realizzate le prime bombe atomiche, ritiene che « un indispensabile, forse *l'*indispensabile, elemento per dare un significato alla dignità dell'uomo e per rendere possibile la scelta di una decisione in base all'onesta convinzione, è la libera espressione dell'intelligenza umana, e la libera disponibilità di tutti i mezzi esistenti per una comunione tra gli uomini, senza restrizioni, senza repressioni, e soprattutto senza la piú generale delle restrizioni, quella derivante dalla condizione sociale e dalla gerarchia. » Fu consulente presso la Commissione per l'Energia Atomica, la Casa Bianca e il Dipartimento di Stato e della Difesa dal 1945 al 1953, finché nel 1954 gli fu negata la fiducia.

Il professore Oppenheimer è stato per diciotto anni docente di fisica all'Università di California e al California Institute of Technology. È nato a New York, il 22 aprile del 1904, e si laureò a Harvard nel 1925, proseguendo poi i suoi studi alle Università di Cambridge e di Göttingen. È sposato ed ha un figlio e una figlia. Oltre che di parecchie pubblicazioni di fisica è autore dei libri *Science and the Common Understanding* e *The Open Mind*, otto recenti conferenze, delle quali quattro riguardano il rapporto tra « la scienza in quanto attività intellettuale e la piú vasta cultura del nostro tempo » e

quattro trattano delle armi atomiche e dei problemi politici relativi ad esse.

Gli scandagli dell'uomo nei misteri dell'universo atomico hanno portato a « un groviglio di scoperte che non può essere ridotto a una concezione ordinata del mondo fisico » — disse nel 1956 al congresso del venticinquennio dell'American Institute of Physics —. « Ma in passato c'è sempre stata una spiegazione di immensa portata e semplicità in cui veniva necessariamente ad inquadrarsi la maggior parte delle nozioni particolari. Possiamo credere che questa spiegazione sia vera senza eccezioni per l'uomo e per la natura? Possiamo presumere inoltre di avere il genio per scoprirla? Per qualche strana ragione la risposta a ambedue le domande è Sì. » La nuova spiegazione, tuttavia, secondo Oppenheimer, dovrà attendere la venuta di un nuovo Einstein e ciò potrebbe non accadere in questa generazione.

Maestro di fisici, il dr. Oppenheimer crede che « noi dobbiamo rendere piú umano quello che diciamo al giovane fisico e dobbiamo cercare metodi per rendere piú consistente e piú particolareggiato quello che diciamo all'uomo di lettere, all'artista, o all'uomo d'affari se vogliamo contribuire all'integrazione della nostra vita culturale comune. »

« Prospettive nelle Arti e nelle Scienze » è stata la conferenza conclusiva tenuta alla celebrazione del Bicentenario della Columbia University nel 1955; essa fu trasmessa dal Columbia Broadcasting System.

(1955)

PROSPETTIVE NELLE ARTI E NELLE SCIENZE

di J. Robert Oppenheimer

Le parole « prospettive nelle arti e nelle scienze » significano per me due cose del tutto diverse. Una è una profezia: che cosa scoprirà lo scienziato e dipingerà il pittore, quali forme rinnoveranno la musica, quali nuovi aspetti dell'esperienza si offriranno alla descrizione obiettiva? L'altra è un'opinione: che cosa vediamo osservando il mondo di oggi e confrontandolo con il passato? Non sono un profeta; del primo argomento non sono in grado di parlare, sebbene mi piacerebbe farlo per parecchie ragioni. Cercherò di parlare del secondo, perché ci sono alcune caratteristiche di questo modo di vedere che mi sembrano talmente notevoli, nuove e affascinanti, che potrebbe valere la pena di dedicare ad esse la nostra attenzione, e ciò potrebbe anche aiutarci a creare e foggiare un futuro migliore, anche se non possiamo prevederlo.

Nelle arti e nelle scienze, sarebbe utile essere profeti. Sarebbe un vero piacere conoscere il futuro. Avevo pensato per un momento al campo che mi è proprio della fisica e a quelli più prossimi nell'ambito delle scienze naturali. Non sarebbe troppo difficile formulare le domande che gli scienziati di questi campi oggi si pongono per cercare di trovarvi una risposta. Ci chiediamo in fisica che cosa sia la materia, quali elementi la costituiscano, come si comporti nei successivi stadi di scomposizione atomica, quando tentiamo di strappare dalla materia che ci circonda quegli ingre-

dienti che soltanto la violenza crea e rende manifesti. I chimici si chiedono quali siano quelle speciali caratteristiche degli acidi nucleici e delle proteine che rendono possibile la vita e le conferiscono la sua caratteristica permanenza e mutabilità. Quale chimica sottile, quali accorgimenti, quali reazioni e quali controlli differenziano le cellule degli organismi viventi in modo tale da far loro espletare funzioni cosí curiosamente diverse come la trasmissione di informazioni in ogni punto del nostro sistema nervoso o la crescita dei capelli sul capo? Che avviene nel cervello quando esso registra il passato, lo nasconde alla coscienza, lo rende accessibile ad un richiamo? Quali sono le caratteristiche fisiche che rendono possibile la coscienza?

Tutta la storia ci insegna che queste domande da noi ritenute maggiormente pressanti muteranno ancor prima di poter avere una risposta e saranno sostituite da altre; che lo stesso processo della scoperta eliminerà i concetti che oggi usiamo per descrivere il nostro imbarazzo.

È vero che ci sono alcuni che professano di vedere nei fenomeni culturali, e precisamente negli oggetti delle arti e delle scienze, un certo schema macrostorico, un grande sistema di leggi che determina il corso della civiltà e conferisce un carattere di inevitabilità allo svolgimento del futuro. Per esempio, essi vedrebbero il radicale sperimentalismo formale che caratterizzò la musica dell'ultimo mezzo secolo come una conseguenza inevitabile dell'enorme fioritura e arricchimento delle scienze naturali; vedrebbero un ordine necessario nel fatto che l'innovazione nella musica precede l'innovazione nella pittura e quella nella poesia, e metterebbero in rilievo questa consequenzialità nelle antiche culture. Essi vorrebbero attribuire la esperimentazione formale nelle arti alla dissoluzione, che si ha in una società industriale e tecnica, dell'autorità — dell'autorità secolare e politica, e dell'autorità cattolica della chiesa. Si dispongono in questo modo a predire anche il futuro. Ma temo che questo non sia il mio forte.

Se una prospettiva non è una profezia, essa è una opinione. Come si presenta il mondo delle arti e delle scienze? Ci sono due modi per guardarlo. Uno è il modo di vedere di un viaggiatore che vada a piedi o a cavallo,

di villaggio in villaggio e di città in città fermandosi in ogni luogo per parlare con quelli che vi risiedono e comprendere il genere di vita che vi conducono. Questo è il modo di vedere intimistico, parziale, in qualche modo accidentale, limitato dalla vita limitata, dalla forza e dalla curiosità del viaggiatore, ma intimo e umano, in una sfera umana. L'altro è uno sguardo piú ampio, che ci mostra la terra con i suoi campi, le città e le valli cosí come verrebbero viste da un obbiettivo fotografico installato su un razzo per grandi altezze. In un certo senso questa prospettiva sarebbe piú completa; si vedrebbero tutti i campi del sapere, tutte le arti, e si vedrebbero questi elementi come parte della vastità e della complessità della vita umana sulla terra. Ma si perderebbe anche moltissimo perché la bellezza e il calore della vita umana sarebbero in gran parte assenti da quella prospettiva.

È in questa vasta panoramica dall'alto che si riconoscono i caratteri statistici generali e sorprendenti che distinguono il nostro tempo. È da questo punto di vista che si rivela un quadro completo delle scienze, delle attrezzature, dei laboratori e dei libri pubblicati; da qui apprendiamo che oggi ci sono piú persone impegnate in lavori scientifici di ricerca che mai in passato, che il mondo sovietico e il mondo libero sono alla pari nella corsa per l'addestramento scientifico, che in Inghilterra vengono pubblicati piú libri a testa che negli Stati Uniti, che le scienze sociali sono attivamente studiate in America, in Scandinavia e in Inghilterra, che c'è piú gente che ascolta la grande musica del passato, e che oggi si compone piú musica e si dipingono piú quadri. È da qui che riconosciamo la fioritura delle arti e delle scienze. Questa grande mappa che mostra il mondo da lontano quasi come ad uno che ne sia straniero, direbbe ancora di piú: ci indicherebbe l'immensa diversità di cultura e di vita, la diversità di luogo e di tradizione, manifesta per la prima volta su scala mondiale, la diversità di tecnica e di lingua che separa scienza da scienza e arte da arte e ciascuna di esse da tutte le altre. Questa grande mappa che abbraccia tutto il mondo e tutta la cultura, ed è lontana dall'osservatore, ha alcune strane caratteristiche. Ci sono innumerevoli villaggi tra cui sembra non esistano vie discernibili da questa grande altezza.

14.1.60

Qua e là accanto ai villaggi, talvolta attraverso il centro di essi, c'è qualche superautostrada sulla quale il traffico turbolento si muove ad altissima velocità. Le superautostrade, di cui non si scorge l'inizio né la fine, sembrano avere ben pochi nessi con i villaggi, e talvolta sembrano turbarne la quiete quasi per un disegno. Questa visione non ci dà alcuna impressione di ordine e di unità. Per trovare queste qualità dobbiamo visitare i villaggi, i luoghi tranquilli e operosi, i laboratori, gli studi e le botteghe d'arte. Dobbiamo vedere i sentieri che sono appena discernibili; capire il senso delle superautostrade e il loro pericolo.

Nelle scienze naturali questi sono, sono stati e probabilmente continueranno ad essere giorni eroici. Le scoperte si succedono alle scoperte, ognuna di esse apre un nuovo quesito e conclude una lunga ricerca, offrendo nuovi strumenti per condurne un'altra. Ci sono fondamentali metodi di pensiero che sono inconsueti per il senso comune, allontanati da decenni o da secoli di esperienze sempre piú specializzate ed estranee. Ci sono esempi che dimostrano quanto sia stata limitata, nonostante tutta la sua varietà, la comune esperienza dell'uomo riguardo ai fenomeni naturali, e ci sono accenni e analogie che indicano come può essere limitata la sua esperienza nei confronti dell'uomo stesso. Ogni nuova scoperta entra a far parte della dotazione strumentale delle scienze per un'ulteriore investigazione e per la penetrazione in campi nuovi. Le scoperte del sapere producono tecnologie e arti pratiche e queste a loro volta offrono in cambio tecniche raffinate, nuove possibilità di osservazione e di esperimento.

In qualunque scienza c'è sempre armonia tra coloro che la praticano. Un uomo può lavorare individualmente, imparando quello che fanno i colleghi attraverso la lettura o la conversazione; può lavorare come membro di un gruppo su problemi che esigono una preparazione tecnica troppo vasta per la fatica individuale. Ma sia che egli faccia parte di un gruppo, o che operi solitario nel suo studio, come professionista egli fa parte di una comunità. I colleghi della sua stessa branca scientifica gli saranno grati per i suoi pensieri creativi o le sue invenzioni, saranno lieti delle sue critiche. Il suo mondo e il suo lavoro saranno obiettivamente comunicabili; ed egli

sarà perfettamente certo che se ci sarà qualche errore non resterà nascosto a lungo. Nel corso del suo lavoro egli vive in una comunità nella quale la comune comprensione si combina con i fini e gli interessi comuni per unire vicendevolmente gli uomini nella libertà e nella cooperazione.

Questa esperienza gli farà profondamente comprendere quanto sia limitata, inadeguata e preziosa la condizione della sua vita; poiché nelle sue relazioni con una società piú vasta non ci sarà né il senso della comunità né dell'obiettiva comprensione. Talvolta esperimenterà, in cambio di iniziative comuni, un certo senso di comunità con persone che non sono esperte nella sua scienza, con altri scienziati il cui lavoro è lontano dal suo, e con uomini d'azione e artisti. Ora le frontiere che isolano il campo della scienza sono segnate da lunghi anni di studio, da vocabolari specializzati, da arti, tecniche e conoscenze, dal retaggio comune anche delle società piú civili; e chiunque lavori alla frontiera della scienza è in questo senso molto lontano dal linguaggio semplice che essa aveva alle origini ed è molto lontano anche dalle arti pratiche che ne furono la matrice e la fonte, proprio come se esse appartenessero a ciò che oggi chiamiamo arte.

La specializzazione della scienza accompagna inevitabilmente il progresso; tuttavia essa è piena di pericoli, ed è crudelmente dispersiva poiché la maggior parte del mondo non partecipa di tante scoperte belle e illuminanti. Perciò è giusto che lo scienziato non solo trovi nuove verità e le comunichi ai suoi colleghi, ma che insegni, che tenti di mettere a disposizione di tutti quelli che cercano di imparare il resoconto piú onesto e comprensibile del nuovo sapere. Questa è una ragione — è la decisiva ragione organica — per la quale gli scienziati fanno parte delle università. È una delle ragioni per cui il patronato delle scienze da parte e per mezzo delle università, è una delle piú confacenti espressioni del sapere; poiché è proprio nell'insegnamento, nell'associazione degli studiosi e nell'amicizia di insegnanti e allievi, di uomini che per ragioni di professione devono essi stessi essere sia maestri che allievi, che l'angustia della vita scientifica può essere meglio mitigata, e che le analogie, le intuizioni e le armo-

nie della scoperta scientifica possono trovare il loro sbocco nella piú vasta vita dell'uomo.

La situazione dell'artista contemporaneo presenta sia analogie che differenze con quella dello scienziato; ma le differenze sono piú evidenti e sollevano problemi piú rappresentativi della crisi del nostro tempo. Infatti non basta all'artista comunicare con altri che siano esperti nella sua arte. La loro solidarietà, comprensione e apprezzamento potranno incoraggiarlo, ma non è questo il fine né la natura del suo lavoro. L'artista è legato a una sensibilità e a una cultura comuni, a un comune significato di simboli, a una comunità di esperienze e di mezzi per descriverle e interpretarle. Non occorre che scriva, dipinga, o reciti per tutti, però il suo pubblico deve essere l'uomo; l'uomo e non un gruppo di esperti specializzati tra i suoi colleghi. Oggi questo è molto difficile. Spesso l'artista ha un doloroso senso di grande solitudine, poiché la comunità alla quale egli si rivolge in gran parte non è presente; le tradizioni e la cultura, i simboli e la storia, i miti e l'esperienza comune, che è suo compito illuminare, armonizzare e ritrarre, si sono dissolti in un mondo in continua evoluzione.

C'è, è vero, un pubblico artificiale che agisce da intermediario tra l'artista e il mondo per il quale l'artista lavora: il pubblico dei critici professionisti, dei divulgatori e dei propagandisti dell'arte. Ma sebbene come il divulgatore e il promotore della scienza il critico adempia una funzione attualmente necessaria e stabilisca un ordine e una comunicazione tra l'artista e il mondo, non può aumentare l'intimità, l'immediatezza e la profondità con le quali l'artista si indirizza agli uomini.

Alla solitudine degli artisti corrisponde nella vita degli uomini una grande e terribile aridità. Essi sono privati dell'illuminazione che proviene dalla luce, dalla sensibilità e dall'acutezza di una interpretazione comprensiva, in termini contemporanei, dei crucci e delle meraviglie, dei piaceri e delle follie della vita umana. In parte questo può essere ovviato, e lo è, dal grande sviluppo di mezzi tecnici che si propongono di mettere a disposizione di tutti l'arte del passato. Ma questi mezzi forniscono una documentazione di passate intimità tra arte e vita; perfino quando sono applicati allo scri-

vere, alla pittura e alla composizione musicale dei nostri giorni, non sono sufficienti a coprire il distacco tra una società troppo vasta e disordinata e l'artista che tenta di dare significato e bellezza alle sue parti.

In un senso importante questo nostro mondo è un mondo nuovo, nel quale l'unità del sapere, la natura delle comunità umane, l'ordine della società, l'ordine delle idee, le stesse nozioni di società e di cultura hanno subíto un forte cambiamento e non torneranno a essere quello che erano in passato. Quello che c'è di nuovo è nuovo non perché non c'è mai stato prima, ma perché è mutato di qualità. Nuovo è il prevalere della novità: la mutevole scala e la portata del cambiamento stesso sono tali nel mondo in cui viviamo che gli anni della vita umana non portano solo il segno di una crescita regolare, di un riordinamento o di una moderazione di ciò che imparammo fanciulli, ma di una radicale rivoluzione. È nuovo il fatto che in una sola generazione le conoscenze del mondo naturale precipitino, sconvolgano e integrino tutto ciò che di esso prima si sapeva. Le tecniche tra le quali e per mezzo delle quali viviamo, si moltiplicano e si ramificano, cosicché il mondo intero è tenuto insieme dalla comunicazione, interrotta qua e là dalle immense sinapsi della tirannia politica. La globalità del mondo è una qualità nuova: una nuova conoscenza e simpatia con i popoli piú remoti e diversi, con i quali abbiamo ora uno scambio sul piano pratico e un incontro in termini di fratellanza. Nuova nel mondo è la portata della dissoluzione e della corruzione dell'autorità, che si sono estese in tutti i campi, nella fede, nel cerimoniale, e nell'ordine temporale. Tuttavia questo è il mondo nel quale siamo venuti a vivere. Le stesse difficoltà che esso presenta derivano da una maggiore comprensione, e da maggiori capacità e potenza. Rifiutare i cambiamenti che ci hanno staccato dal passato è futile, e penso che in un senso piú profondo sia anche perverso. Abbiamo bisogno di riconoscere il cambiamento e di renderci conto di quali risorse disponiamo.

Ancora mi rivolgo alle scuole e, per il loro fine e la loro essenza, alle università. Poiché il problema dello scienziato a questo riguardo non è diverso da quello dell'artista o dello storico. Ha bisogno di far parte della

comunità, e la comunità può fare a meno di lui solo con grande perdita e grande pericolo. Cosí è con un senso di partecipazione e di speranza che noi vediamo riconoscere sempre piú l'opportunità che l'artista sia tutelato dall'università e considerare l'università sede adeguata per lui: perché un compositore o un poeta, un commediografo o un pittore ha bisogno della tolleranza, della comprensione, della protezione quasi locale e parrocchiale, che l'università può offrirgli, e che lo proteggerà dalla tirannide della comunicazione umana e della promozione professionale. Infatti qui sussiste onestamente la probabilità che quello che l'artista possiede di bellezza e di intuizione ponga le sue radici nella comunità, e che intimità e legami umani si stabiliscano tra lui e i suoi protettori. Infatti una università, per diritto e per natura, è il luogo nel quale l'individuo può creare nuove sintesi, dove i casi dell'amicizia e dell'associazione possono aprire gli occhi di un uomo verso aspetti della scienza o dell'arte che egli non conosceva prima, dove parti della vita umana, remote e forse superficialmente incompatibili, possono trovare negli uomini la loro armonia e la loro sintesi.

Queste dunque, in parole approssimative e eccessivamente generiche, sono alcune delle cose che noi vediamo quando camminiamo attraverso i villaggi dell'arte e della scienza e osserviamo quanto siano esigui i sentieri che portano dall'uno all'altro e come piccolo sia l'apporto esterno del lavoro di questi villaggi alla comprensione e al godimento umano.

Le superautostrade non aiutano. Esse sono i mezzi di comunicazione di massa — dagli altoparlanti nei deserti dell'Asia Minore e dalle città della Cina comunista all'organizzato teatro professionale di Broadway. Sono i mezzi apportatori di arte, di scienza e di cultura per milioni e milioni di persone — diffusori che portano le arti e le scienze all'umanità e l'umanità ad esse; sono i mezzi mediante i quali siamo informati della fame o della guerra, dei disordini o dei mutamenti in qualche luogo remoto; mediante i quali questa grande terra e i suoi popoli sono divenuti una sola cosa; le notizie di scoperte o di onori, le storie e le canzoni di questi giorni viaggiano e risuonano nel mondo. Ma essi sono anche i mezzi mediante i quali la vera comu-

nità umana, l'uomo che conosce l'uomo, il vicino che comprende il vicino, l'alunno che impara una poesia, le donne che danzano, la curiosità individuale, il senso personale di bellezza vengono inariditi e svuotati di significato, i mezzi mediante i quali la passività dello spettatore indifferente offre all'artista e allo scienziato uno squallido spettacolo di inumanità.

Infatti la verità è che il nostro è realmente, inevitabilmente sempre più, un mondo aperto e, inevitabilmente e sempre più, un mondo eclettico. Sappiamo troppe cose per un uomo perché le si conosca bene, viviamo in un modo troppo vario per vivere una sola vita. Le nostre storie e tradizioni — i veri mezzi d'interpretazione della vita — sono nello stesso tempo limiti e barriere disposte in mezzo a noi. Il nostro sapere separa nello stesso tempo che unisce; i nostri ordinamenti disintegrano e uniscono; la nostra arte ci raccoglie e ci disperde. La solitudine dell'artista, la disperazione dello studioso perché nessuno si cura più di apprendere quello che egli può insegnare, la limitatezza dello scienziato — queste sono le insegne innaturali di questo tempo di grandi cambiamenti.

Infatti quello che si chiede da noi non è facile. La apertura di questo mondo deriva il suo carattere dall'irreversibilità dell'apprendere; ciò che è imparato una volta diventa parte della vita umana. Non possiamo chiudere le nostre menti alla scoperta; non possiamo chiudere le orecchie perché le voci di persone lontane e estranee non le possano raggiungere. Le grandi culture dell'Oriente non possono essere divise dalle nostre da muraglie di mari invalicabili e da deficienze di comprensione dovute all'ignoranza e alla mancanza di familiarità. Non lo permette né la nostra integrità di uomini di sapere né la nostra umanità. In un mondo aperto come quello di oggi ogni uomo può tentare di apprendere.

Questo non è un problema nuovo: c'è sempre stato da apprendere più di quanto si potesse; ci sono stati sempre modi di sentire che non potevano commuovere lo stesso cuore; ci sono sempre state convinzioni profondamente seguite che non potevano essere inquadrate in una sintesi. Tuttavia mai prima di oggi la diversità, la complessità e la ricchezza hanno sfidato con tanta

evidenza l'ordine gerarchico e la semplificazione; mai prima abbiamo avuto da comprendere modi di vita complementari e reciprocamente incompatibili e da riconoscere una scelta tra di essi come la sola via alla libertà. Mai prima di oggi l'integrità dell'arte vera, particolareggiata e intima, l'integrità dell'artigianato e la preservazione dei valori familiari, dell'umorismo e dell'estetica, si sono trovati in un contrasto maggiormente diretto con la vastità della vita, la grandezza del globo, l'estraneità delle persone, la diversità dei modi e la oscurità che avvolge ogni cosa.

Questo è un mondo nel quale ognuno di noi, conoscendo le proprie limitazioni, conoscendo i mali della superficialità e i terrori della fatica, dovrà aggrapparsi a ciò che è piú vicino, a ciò che sa, a quello che sa fare, agli amici, alla sua tradizione e al suo amore, a meno che non voglia essere dissolto in una universale confusione e nulla sapere e nulla amare. È questo nello stesso tempo un mondo in cui nessuno di noi può trovare una prescrizione di assenteismo o una generale autorizzazione all'ignoranza, all'insensibilità, all'indifferenza. Quando un amico ci parla di una nuova scoperta possiamo anche non capire, possiamo anche non essere in grado di stare a ascoltare senza mettere a repentaglio il lavoro che ci è proprio e piú prossimo; ma non possiamo trovare in un libro o in un codice — e non le cercheremmo — ragioni per giustificare la nostra ignoranza. Se qualcuno asserisce di vedere in un modo diverso da noi, o di trovar bello quello che noi troviamo brutto, potremo anche lasciare la stanza per noia o per irritazione, ma sarà una nostra debolezza e una nostra colpa. Se dobbiamo vivere con la continua sensazione che il mondo e gli uomini sono piú grandi di noi e troppo vasti, almeno il sapere questo e non cercar conforto sia la misura del nostro valore. Soprattutto proclamiamo che ai limiti delle nostre capacità fa riscontro una prudente saggezza nella scelta di una vita, di un sapere o di una bellezza.

Questo equilibrio, questo eterno, precario, impossibile equilibrio tra l'infinitamente aperto e l'intimo, questo tempo — il nostro secolo ventesimo — che giunge dopo un lungo percorso, è ora, penso, per noi e per i nostri figli la sola possibilità di vita. Questo vale per

tutti gli uomini. Per gli artisti e per gli scienziati c'è un problema particolare e una particolare speranza, poiché nei loro destini cosí straordinariamente diversi, nelle loro vite che si allontanano sempre piú, c'è ancora un legame percepibile, una percepibile analogia. Sia l'uomo di scienza che l'artista vivono sempre al margine del mistero, circondati dal mistero; entrambi hanno sempre dovuto tentare, come misura della loro creazione, la fusione armonica di quello che è nuovo e di quello che già è familiare, l'equilibrio tra novità e sintesi, la lotta per imporre un ordine parziale in un caos totale. Essi possono, nel loro lavoro e nella loro vita, aiutare sé stessi, aiutarsi a vicenda, ed aiutare tutti gli uomini. Possono tracciare i sentieri che collegano i villaggi dell'arte e della scienza tra di loro e con il mondo, i molteplici, vari e preziosi collegamenti di una vera e mondiale comunità.

Questa non può essere una vita facile. Sarà per noi un tempo di lotta se vorremo tenere aperte le nostre menti e mantenerle profonde, conservare il nostro senso della bellezza, la capacità di crearla, e la nostra eventuale capacità di vederla in luoghi remoti, strani e insoliti; sarà per noi un tempo di lotte, per tutti noi, se vorremo mantenere questi giardini nei nostri villaggi, mantenere aperti i numerosi difficili e casuali sentieri, mantenere i villaggi fiorenti in un grande mondo aperto e battuto dal vento; ma, a mio parere, è questa la condizione umana; e in questa condizione possiamo aiutarci a vicenda perché possiamo amarci.

VIII

UN FILOSOFO TRA LE ANIME

« La psiche è l'asse del mondo: non solo è l'unica grande condizione per l'esistenza stessa di un mondo, è anche un intervento nell'esistente ordine naturale, e nessuno può dire con certezza quali siano i limiti di questo intervento... la psiche non solo turba l'ordine naturale ma, se perde il suo equilibrio, distrugge addirittura la sua creazione. Perciò l'attenta considerazione dei fattori psichici è importante per la restaurazione non solo dell'equilibrio individuale, ma anche di quello della società; diversamente prevarrebbero le tendenze distruttive. Come la bomba atomica è un impareggiabile mezzo di distruzione fisica di massa, cosí l'incontrollato sviluppo dell'anima deve condurre alla distruzione psichica di massa. La situazione attuale è tanto sinistra che non si riesce a vincere il sospetto che il Creatore stia meditando un altro diluvio che sterminerà alla fine la razza umana esistente. »

Questo brano, del dr. Jung, è qui collocato per il lettore che si limita a scorrere le pagine, cercando l'essenziale. In realtà quel lettore farebbe bene a leggere per prima la sezione ottava de « Lo Spirito della Psicologia ». Per il lettore che ha piú tempo (e gliene servirà moltissimo) è riportato qui il saggio del dr. Jung, che costituisce la parte piú estesa di questo libro e che probabilmente sarà iniziato piú volte, abbandonato e ripreso piú volte di qualunque altro saggio di questo volulume. Per la prima volta in un libro non specializzato, Carl Gustav Jung, il fondatore della « psicologia analitica » e il maggior esponente della teoria dell'« incon-

scio collettivo », presenta qui integralmente la sua filosofia dell'anima. Si tratta, egli dice, di una sinopsi dei suoi « ultimi pensieri e intuizioni ». Egli considera l'inconscio in una prospettiva storica, ne chiarisce il significato per la psicologia, passa alla dissociazione o dissociabilità della psiche, tratta istinti e volontà, l'inconscio come coscienza multipla, e definisce gli schemi di comportamento e gli archetipi.

Il dr. Jung, che vive in Svizzera dove dirige l'Istituto C. G. Jung di Psicologia Analitica, nel 1955 aveva ottant'anni. Associatosi con Sigmund Freud nei giorni eroici della psicanalisi, negli anni successivi prese un proprio indirizzo minimizzando nei suoi studi il lato sessuale e insistendo, per la spiegazione delle neurosi, sui complessi attuali piuttosto che su quelli dell'infanzia. Passò qualche tempo tra gli indigeni africani e gli indiani d'America per studiare i caratteri della mente primitiva. Gli studiosi che vogliano controllare tutte le note a pié di pagina e gli autori citati, devono rifarsi al volume intitolato *Spirit and Nature, Papers from the Eranos Yearbooks*, 1954, Pantheon Press.

LO SPIRITO DELLA PSICOLOGIA

di Carl Gustav Jung

1°. L'INCONSCIO IN UNA PROSPETTIVA STORICA

Forse con maggior chiarezza che qualunque altra scienza, la psicologia dimostra la transizione spirituale dall'epoca classica alla moderna. La storia della psicologia fino al diciassettesimo secolo consiste essenzialmente nella enumerazione di dottrine riguardanti l'anima, senza che l'anima abbia possibilità di interloquire in quanto oggetto investigato. Come dato immediato dell'esperienza essa pareva già talmente nota a ogni pensatore che egli era convinto non ci fosse nessuna necessità di una ulteriore esperienza, tanto meno oggettiva. Questo atteggiamento è totalmente estraneo al punto di vista contemporaneo, giacché oggi siamo dell'opinione che, oltre e al di sopra di ogni certezza soggettiva, è necessaria una esperienza oggettiva per confermare una opinione che avanzi la pretesa di essere scientifica. Nonostante questo è tuttavia ancora difficile, perfino oggi, applicare coerentemente alla psicologia il punto di vista puramente empirico o fenomenologico, poiché l'ingenua idea originaria che l'anima, essendo il dato immediato dell'esperienza, sia il meglio conosciuto di tutti i dati conoscibili, è una delle nostre convinzioni piú profondamente radicate. Non solo ogni profano pretende di poter avere un'opinione, ma anche ogni psicologo e non semplicemente nei riguardi del soggetto ma, ciò che ha maggiori conseguenze, anche dell'oggetto. Egli sa, o piuttosto pensa di sapere, quello che accade in un altro individuo, e quello che è bene per lui. Questo è dovuto meno a un sovrano disprezzo delle differenze

che a un tacito presupposto che tutti gli individui siano identici. È una conseguenza di ciò l'inclinazione alla fede nella universale validità delle opinioni soggettive. Menziono questo fatto soltanto per dimostrare che, malgrado il crescente empirismo degli ultimi trecento anni, l'atteggiamento originario non è affatto scomparso. Il permanere della sua esistenza dimostra soltanto quanto sia difficile la transizione dal vecchio atteggiamento filosofico a quello moderno empirico.

Naturalmente non venne mai fatto di pensare, ai rappresentanti dell'antica opinione, che le loro dottrine non erano altro che fenomeni psichici, poiché si presupponeva ingenuamente che con l'aiuto dell'intelligenza o ragione l'uomo potesse quasi evadere dalla sua condizione psichica e trasferirsi su un piano sovrapsichico e razionale. Non ci si chiedeva ancora se in fondo le affermazioni dello spirito umano non potessero essere sintomi di certe condizioni psichiche. Questa domanda, assolutamente naturale, ha conseguenze cosí vaste e rivoluzionarie che possiamo capire fin troppo bene perché passato e presente abbiano fatto del loro meglio per ignorarle. Siamo ancor oggi molto lontani dal concetto di filosofia del Nietzsche, e precisamente della teologia, come « *ancilla psychologiae* », poiché nemmeno lo psicologo è disposto a considerare le proprie affermazioni del tutto alla stregua di confessioni soggettivamente condizionate. Possiamo parlare di uniformità per i soggetti individuali soltanto in quanto essi sono in larga misura inconsapevoli delle loro reali differenze. Quanto piú un uomo è inconsapevole tanto piú si conformerà al canone generale del comportamento psichico. Ma quanto piú egli diverrà consapevole della propria individualità, tanto piú pronunciata sarà la sua differenza dagli altri soggetti e tanto meno si conformerà alle comuni aspettative. Inoltre le sue reazioni sono molto meno prevedibili. Questo è dovuto al fatto che una coscienza individuale è sempre piú altamente differenziata e piú estensiva. Ma quanto piú estensiva essa diventa, tanto piú percepirà le differenze, e si emanciperà dalle regole collettive, poiché la libertà empirica del volere cresce in proporzione alla estensione della coscienza.

A mano a mano che procede la differenziazione individuale della coscienza, la validità oggettiva delle sue opi-

nioni proporzionalmente decresce e la loro soggettività aumenta. Non si può piú tenere per certo che i propri preconcetti personali siano applicabili a altri. Questo sviluppo logico ebbe per conseguenza che nel diciassettesimo secolo — un secolo di grande importanza per lo sviluppo della scienza — la psicologia cominciò ad emergere a lato della filosofia, e fu Christian von Wolff (1679-1754) il primo a parlare di psicologia « empirica » o « sperimentale » riconoscendo in tal modo la necessità di porre la psicologia su una nuova base. La psicologia doveva escludere la definizione razionale di verità del filosofo, poiché gradatamente era apparso chiaro che nessuna filosofia aveva una sufficiente validità generale da adattarsi uniformemente alla varietà dei soggetti individuali. E siccome, anche per questioni di princípio, era possibile un numero indefinitamente grande di differenti dichiarazioni soggettive, la cui validità a sua volta poteva essere asserita solo soggettivamente, divenne naturalmente necessario abbandonare la discussione filosofica per sostituirla con l'esperienza. In tal modo la psicologia divenne una scienza naturale.

Per il momento la filosofia tuttavia conservò la sua presa sul vasto campo della psicologia « razionale » o « speculativa », e soltanto con il passare dei secoli quest'ultima poté svilupparsi in una scienza naturale. Neppure oggi la trasformazione è completa. La psicologia come materia di studio fa parte ancora nella maggior parte delle Università della Facoltà di Filosofia, e la « psicologia clinica » deve trovare rifugio presso la Facoltà di Medicina. Cosí, ufficialmente, la situazione è ancora per lo piú medievale, dato che perfino le scienze naturali sono ammesse soltanto come « Phil. II », sotto il mantello della Filosofia Naturale. Sebbene sia ovvio da almeno duecent'anni che la filosofia dipende soprattutto da premesse psicologiche, fu fatto tutto quanto era possibile per oscurare l'autonomia delle scienze empiriche, quando la scoperta della rotazione della Terra e delle lune di Giove non poté piú a lungo esser negata. Di tutte le scienze naturali la psicologia è stata la meno capace di conquistarsi l'indipendenza.

Questa arretratezza mi sembra significativa. La posizione della psicologia è paragonabile a quella di una funzione psichica che è inibita dalla mente cosciente;

è ammessa l'esistenza soltanto di quei componenti di essa che si accordano con la prevalente tendenza della coscienza. Qualunque cosa non sia in accordo viene negata come esistente, nonostante ci siano numerosi sintomi o fenomeni che provano il contrario. Chiunque abbia una certa familiarità con questi processi psichici sa con quali sotterfugi e quali manovre di autoinganno si cerchi di eliminare l'inconveniente. Accade precisamente lo stesso per la psicologia empirica: disciplina subordinata alla generale psicologia filosofica, la psicologia sperimentale è ammessa come una concessione all'empirismo della scienza naturale, ma è appesantita di termini tecnici della filosofia. Per quanto riguarda la psicopatologia, essa è stata collocata nella Facoltà di Medicina come una curiosa appendice alla psichiatria. La psicologia « clinica », come ci si può ben aspettare, trova scarso o nullo riconoscimento nelle università.

Mi esprimo in modo piuttosto drastico sull'argomento perché cerco di mettere in rilievo la posizione della psicologia tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo. Il punto di vista di Wundt è perfettamente indicativo della situazione — anche perché dalla sua scuola è uscita una serie di notevoli psicologi che fissarono la posizione della psicologia agli inizi del ventesimo secolo. Nel suo « *Lineamenti di psicologia* », Wundt dice:

« Qualunque elemento della psiche che sia scomparso dalla coscienza deve essere chiamato inconscio nel senso che abbiamo in noi la possibilità del suo rinnovamento, cioè della sua riapparizione nella interconnessione pratica dei processi psichici. La nostra conoscenza di un elemento che è divenuto inconscio non si estende oltre la possibilità del suo rinnovamento... Pertanto esso non ha significato alcuno se non come disposizione all'emergere di elementi futuri... Considerazioni circa lo stato dell' " inconscio " o dei " processi inconsci " di qualunque tipo... sono *completamente improduttive per la psicologia.* Ci sono, naturalmente, concomitanti fisiche della disposizione psichica menzionata, delle quali alcune possono essere direttamente dimostrate, altre dedotte da varie esperienze. »

Un rappresentante della scuola di Wundt ritiene che « uno stato psichico non può essere descritto come tale

se non abbia raggiunto perlomeno la soglia della coscienza. » Questa argomentazione presume, o piuttosto afferma, che soltanto il conscio è psichico e che perciò ogni psichico è conscio. L'autore dice stato « psichico »: logicamente avrebbe dovuto dire « stato » poiché si sta appunto esaminando se un tale stato sia psichico. Segue un'altra argomentazione: il piú semplice fatto psichico è la sensazione, poiché essa non può essere analizzata in fatti piú semplici. Di conseguenza quanto precede o sta sotto una sensazione non è mai psichico, ma soltanto fisiologico. *Ergo,* l'inconscio non esiste.

J. F. Herbart ha detto una volta: « Quando una rappresentazione [idea] cade al di sotto della soglia della coscienza essa continua a vivere in una forma latente, tentando continuamente di riattraversare la soglia e di rimuovere le altre rappresentazioni. » Cosí formulata, la proposizione è indubbiamente scorretta, poiché sfortunatamente ogni cosa veramente dimenticata non tende affatto a riattraversare la soglia. Se Herbart avesse detto « complesso » nel senso moderno della parola anziché « rappresentazione », la sua proposizione sarebbe stata assolutamente esatta: difficilmente potremmo sbagliare supponendo che egli intendesse dire proprio qualcosa del genere. A questo proposito un oppositore filosofico dell'inconscio fa la seguente osservazione assai chiarificatrice: « Una volta che ciò sia stato ammesso, ci si trova alla mercè di ogni forma di ipotesi concernenti la vita inconscia, ipotesi che non possono essere controllate da alcuna osservazione. » Questo pensatore non è lontano dal riconoscere i fatti, ma per lui è decisivo il timore di incorrere in difficoltà. Come può sapere che queste ipotesi non possono essere controllate dall'osservazione? Per lui questo è semplicemente un *a priori.* Ma egli non riesce a confutare l'osservazione di Herbart.

Cito questo caso non per il suo significato positivo ma soltanto perché esso caratterizza l'essenza dell'antiquato atteggiamento filosofico verso la psicologia empirica. Wundt stesso è dell'opinione che per quanto riguarda « i cosiddetti processi inconsci, non si tratta di una questione di elementi psichici inconsci ma soltanto di elementi *consci* in maniera piú oscura, » e che « agli ipotetici processi inconsci potrebbero essere sostituiti processi dimostrabili praticamente o comunque

processi consci meno ipotetici. » Questo atteggiamento implica una chiara ripulsa dell'inconscio come ipotesi psicologica. I casi di « doppia coscienza » egli li spiega come « modificazioni della coscienza individuale che assai spesso si verificano in costante successione, e alle quali, con un violento travisamento dei fatti, viene sostituita una pluralità di coscienze individuali. » Queste, così argomenta Wundt, « dovrebbero essere simultaneamente presenti in un solo e medesimo individuo », il che, egli dice, « come è da tutti riconosciuto non è possibile ». Senza dubbio è difficile che due coscienze si esprimano simultaneamente in un singolo individuo in una forma clamorosamente riconoscibile. Per questa ragione di solito i due stati si alternano. Pierre Janet ha dimostrato che, mentre una coscienza controlla il capo, per così dire, l'altra simultaneamente si mette in comunicazione con l'osservatore per mezzo di un codice di movimenti manuali espressivi. La doppia coscienza può benissimo essere perciò simultanea.

Wundt pensa che l'idea di una doppia coscienza, e quindi di una « supercoscienza » e di una « subcoscienza » nel senso di Fechner, sia « una sopravvivenza del misticismo psicologico » della scuola di Schelling. Ovviamente egli confonde la rappresentazione inconscia con una rappresentazione che nessuno « ha ». In questo caso anche la parola « rappresentazione » sarebbe superata, poiché allude a un soggetto cui qualcosa è « presente » o viene « presentato ». Questa è la ragione fondamentale per la quale Wundt respinge l'inconscio. Ma possiamo facilmente aggirare questa difficoltà parlando non di « rappresentazione » o di « percezione », ma di *contenuto*, come di solito faccio io. Qui devo anticipare un punto del quale tratterò abbastanza diffusamente in seguito, cioè che ai contenuti inconsci si riferisce qualcosa di assai simile alla « rappresentatività » o alla coscienza, cosicché la possibilità di un soggetto inconscio diventa una questione seria. Un tale soggetto non si identifica tuttavia con l'ego. Che fossero soprattutto le « rappresentazioni » la bestia nera di Wundt è chiaro anche dal suo insistente rifiuto delle « idee innate ». Quanto egli prendesse alla lettera questo concetto lo si può rilevare dal brano seguente: « Se un animale neonato avesse realmente an-

teriore a un'idea tutte le azioni che si propone di compiere, quale ricchezza di anticipate esperienze vitali giacerebbero immagazzinate negli istinti animali e umani, e quanto dovrebbe sembrare incomprensibile il fatto che non solo gli uomini, ma anche gli animali debbano acquisire la maggior parte delle cose solo attraverso la esperienza e la pratica! » Esiste tuttavia uno « schema di comportamento » innato, e proprio come cassa del tesoro di esperienze di vita, non anticipate, ma in realtà accumulate; soltanto che non si tratta di « rappresentazioni », ma di abbozzi, di piani o di immagini, che sebbene non siano effettivamente « presenti » all'ego, sono tuttavia altrettanto reali dei cento talleri di Kant, che erano stati cuciti nella fodera di una giacca e dimenticati dal proprietario. Wundt potrebbe essersi ricordato di Christian von Wolff che egli stesso nomina e della sua definizione degli stati « inconsci » che « possono essere dedotti soltanto da ciò che troviamo nella nostra coscienza. »

Alla categoria delle « idee innate » appartengono anche le « idee elementari » di Adolf Bastian, che ci permettono di intendere le forme fondamentalmente analoghe di percezione che si possono trovare dovunque; esse corrispondono perciò più o meno a quelli che oggi chiamiamo « archetipi ». Wundt, naturalmente, dubita di questa nozione, ancora nella falsa opinione che si tratti di « rappresentazioni » e non di « disposizioni ». Egli dice: « Il prodursi di un solo e medesimo fenomeno in luoghi diversi non è assolutamente impossibile, ma, dal punto di vista della psicologia empirica, improbabile al massimo. » Egli nega « un comune retaggio psichico dell'umanità » e respinge l'idea stessa di un intelleggibile simbolismo mitico con la caratteristica affermazione che la supposizione di un « sistema di idee » che si nasconda dietro il mito è impossibile. La pedante assunzione che l'inconscio sia, tra tutte le cose, un sistema di idee, non avrebbe retto neppure ai tempi di Wundt, per non parlare di prima o di dopo.

Sarebbe sbagliato credere che il rifiuto dell'idea di inconscio nella psicologia accademica della fine del secolo fosse generale: non è affatto vero, poiché Fechner,

e dopo di lui Theodor Lipps, avevano dato all'inconscio un posto di decisiva importanza. Sebbene per Lipps la psicologia sia « una scienza della coscienza » egli parla tuttavia di percezioni e rappresentazioni « inconscie » che considera come processi. « La natura o, piú precisamente, l'idea di un processo " psichico " non è tanto un contenuto conscio o una esperienza conscia quanto la realtà psichica che si deve necessariamente pensare alla base dell'esistenza di un tale processo. » « L'osservazione della vita conscia ci persuade che non solo a volte si possono ritrovare in noi percezioni e rappresentazioni inconscie, ma che la vita psichica *viene influenzata da esse costantemente, e che soltanto occasionalmente, in punti particolari, quello che opera dentro di noi rivela direttamente la sua presenza con immagini appropriate.* » « Pertanto la vita psichica va sempre molto al di là dei limiti di quello che è o può essere presente in noi sotto forma di contenuto conscio o di immagini. »

Le osservazioni di Theodor Lipps non contrastano in alcun modo con le nostre teorie moderne, ma anzi esse costituiscono la base teoretica per la psicologia dell'inconscio in generale. Cionostante per molto tempo dopo di lui persistette la resistenza all'ipotesi dell'inconscio. Per esempio è caratteristico che Max Dessoir, nella sua storia della psicologia tedesca moderna, non citi nemmeno G. C. Carus e Eduard von Hartmann.

2° - IL SIGNIFICATO DELL'INCONSCIO NELLA PSICOLOGIA

L'ipotesi dell'inconscio pone in crisi l'idea della psiche. L'anima, fino a quel momento postulata dalla filosofia e dotata di tutte le facoltà necessarie, minacciò di emergere dalla sua crisalide con proprietà inaspettate e inesplorate. Non rappresentava piú l'immediatamente noto di cui non rimanessero da scoprire che alcune ulteriori definizioni piú o meno soddisfacenti. Piuttosto appariva ora in una forma stranamente duplice, come nota e come ignota. In conseguenza la vecchia psicologia fu completamente detronizzata e subí una rivoluzio-

ne (1) pari a quella della fisica classica dopo la scoperta della radioattività. Questi primi psicologi sperimentali si trovarono nello stesso imbarazzo del mitico scopritore della sequenza numerica che appese delle pere in fila e continuò semplicemente ad aggiungere un'altra unità a quelle già presenti. Quando contemplò il risultato, questo apparve solo come un centinaio di unità identiche, ma i numeri che aveva pensato come nomi, inaspettatamente si dimostrarono entità peculiari con proprietà irriducibili. Per esempio c'erano numeri pari, dispari e primi; numeri positivi, negativi, irrazionali e immaginari, ecc. (2). Lo stesso accade per la psicologia: se l'anima è realmente soltanto un'idea, questa idea ha intorno a sé un'allarmante atmosfera di imprevedibilità — con qualità che nessuno avrebbe mai immaginato. Si può osare anche asserire che l'anima è la coscienza e il suo contenuto, ma ciò non impedisce, anzi affretta, la scoperta di uno sfondo prima insospettato, una vera matrice di tutti i fenomeni consci, una precoscienza e una post-coscienza, una supercoscienza e una subcoscienza. Come ci si forma un'idea di una cosa e si riesce ad afferrare uno dei suoi aspetti, invariabilmente si è vittima dell'illusione di aver afferrato il tutto. Non si considera mai

(1) Riporto qui quello che dice William James sull'importanza della scoperta della psiche inconscia (*Varieties of Religious Experience, New York* 1902, *p.* 233): « Non posso fare a meno di pensare che il più importane passo avanti compiuto in psicologia fin dall'epoca in cui ero studente di quella scienza, è la scoperta realizzata nel 1886 che... non esiste soltanto la coscienza del campo ordinario, con il suo solito centro e il suo margine, ma un complemento ad essa in forma di un insieme di ricordi, pensieri e sentimenti che sono extramarginali e si trovano fuori anche dalla coscienza primaria, ma che tuttavia devono essere classificati come fatti consci di un certo genere, capaci di rivelare la loro presenza per mezzo di segni inconfondibili. Chiamo questo il più importante passo in avanti perché ci ha rivelato una particolarità completamente insospettata della natura umana, mentre nessun altro progresso della psicologia può proclamare un vanto simile. »

La scoperta del 1886 alla quale James si riferisce è la postulazione di una « coscienza subliminare » da parte di Frederic W. H. Myers. (Ved. nota 20).

(2) Un matematico ha osservato una volta che tutto nella scienza è stato fatto dall'uomo, tranne i numeri che sono stati creati da Dio stesso.

che una apperczione totale è assolutamente fuori questione. Neppure una idea postulata come totale è totale, poiché essa è ancora un'entità particolare con qualità imprevedibili. Questo auto-inganno incoraggia certamente la pace mentale; l'ignoto ha un nome, il remoto è stato portato vicino cosicché ognuno può toccarlo con un dito. Ne abbiamo preso possesso ed esso è divenuto una proprietà inalienabile, come un animale selvatico catturato che non può fuggire. È un procedimento magico come quello del primitivo enumeratore sugli oggetti e quello dello psicologo sull'anima. Questi pur non essendo più alla sua mercé, non sospetta nemmeno che il fatto stesso di comprenderlo concettualmente conferisce all'oggetto una ottima opportunità di mettere in mostra tutte quelle qualità che non sarebbero mai apparse se non fossero state imprigionate in un concetto (ricordiamo i numeri!).

I tentativi che sono stati fatti negli ultimi trecento anni per impadronirsi dell'anima sono tutti manifestazioni essenziali di quella tremenda espansione del sapere che ha portato l'universo tanto vicino a noi da far vacillare l'immaginazione. Le migliaia di ingrandimenti resi possibili dal microscopio elettronico gareggiano con i 500 milioni di anni luce di distanza percorsi dai telescopi. La psicologia è ancora assai lontana da uno sviluppo simile a quello compiuto dalle altre scienze naturali; inoltre... è stata molto meno capace di sciogliersi dalle pastoie della filosofia. Ciò nonostante ogni scienza è in funzione dell'anima e ogni sapere ha in essa la radice. La psiche è la maggiore di tutte le meraviglie cosmiche e la condizione *sine qua non* del mondo in quanto oggetto. È estremamente strano che l'uomo occidentale, con pochissime — e sempre minori — eccezioni, presti apparentemente così poca attenzione a questo fatto. Sopraffatto dalla conoscenza degli oggetti esterni, il soggetto di ogni conoscenza è stato temporaneamente eclissato al punto di sembrare del tutto inesistente.

L'anima era un presupposto tacito che sembrava conoscere se stesso in ogni particolare. Con la scoperta di un possibile regno psichico inconscio, l'uomo ebbe l'opportunità di imbarcarsi in una grande avventura dello spirito, e ci si sarebbe potuti aspettare che un

appassionato interesse si volgesse in questa direzione. Non solo questo non accadde per nulla, ma perfino si sollevarono da ogni parte forti proteste contro questa ipotesi. Nessuno trasse la conclusione che se il soggetto della conoscenza, la psiche, è in realtà una velata forma di esistenza non accessibile immediatamente alla coscienza, allora tutto il nostro sapere deve essere incompleto e per di piú ad un grado che non possiamo determinare. La validità della conoscenza consapevole fu discussa in maniera del tutto differente e piú minacciosa di quanto mai lo fosse stata dai procedimenti dell'epistemologia. Questa impose certi limiti alla conoscenza umana in generale, dai quali l'idealismo tedesco postkantiano lottò per emanciparsi: ma la scienza naturale e il senso comune si adattarono ad essa senza grande difficoltà, se accondiscesero a riconoscerla in tutti i suoi aspetti. La filosofia la combatté nell'interesse di una antiquata pretesa della mente umana di essere capace di sostenersi da se stessa per conoscere cose completamente al di fuori dei limiti della conoscenza umana. La vittoria di Hegel su Kant diede il colpo piú grave alla ragione e allo ulteriore sviluppo spirituale del pensiero tedesco e poi di quello europeo, tanto piú dannoso in quanto Hegel era uno psicologo camuffato che proiettò grandi verità dalla sfera del soggetto verso un cosmo che egli stesso aveva creato. Sappiamo quanto si estenda oggi l'influenza di Hegel. Le forze che compensarono questo calamitoso sviluppo, da un lato, si personificarono in parte nel tardo Schelling, in parte in Schopenhauer e in Carus (3), dall'altro, quello sfrenato « Dio baccante », che Hegel aveva già subodorato nella natura, alla fine si rivelò a noi con la violenza di Nietzsche.

L'ipotesi dell'inconscio formulata da Carus era intesa a colpire con la maggior durezza possibile la tendenza allora prevalente della filosofia tedesca, in quanto quest'ultima aveva apparentemente appena avuto la meglio sul criticismo kantiano e aveva riaffermato, o meglio ristabilito la sovranità quasi divina dello spirito umano — dello Spirito con la esse maiuscola. Lo spirito dell'uomo medievale era sia nel bene

(3) C. G. Carus.

che nel male ancora lo spirito del Dio che egli serviva. Il criticismo epistemologico fu da un lato un'espressione della modestia dell'uomo medievale, e dall'altro una rinuncia o un'abdicazione allo spirito di Dio e conseguentemente una estensione e un rafforzamento moderni della coscienza umana nei limiti della ragione. Dovunque lo spirito di Dio viene estromesso dai nostri calcoli umani, un inconscio prende il suo posto. In Schopenhauer troviamo la Volontà inconscia come nuova definizione di Dio, in Carus l'inconscio e in Hegel, identificazione e esaltazione, l'equazione pratica della ragione filosofica con lo Spirito, che rende cosí possibile quell'equivoco gioco intellettuale con l'oggetto, che raggiunse un tale orribile splendore nella sua filosofia dello Stato. Hegel offrí una soluzione al problema sollevato dal criticismo epistemologico col dare alle idee una possibilità di dimostrare la loro sconosciuta forza di autonomia. Essi provocarono quella hybris della ragione che portò al superuomo di Nietzsche e di lí alla catastrofe che porta il nome di Germania. Non solo gli artisti, ma talvolta anche i filosofi possono essere profeti.

Penso che sia ovvio che tutte le affermazioni filosofiche che superino i limiti della ragione sono antropomorfiche e non hanno alcuna validità oltre quella che compete alle affermazioni psichicamente condizionate. Una filosofia come quella di Hegel è un'autorivelazione del retroscena psichico, e, filosoficamente parlando, è una presunzione. Dal punto di vista psicologico equivale a un'invasione dell'inconscio. Il particolare linguaggio alato di Hegel conferma questa opinione: ricorda il linguaggio megalomaniaco degli schizofrenici che usano parole terribili e affascinanti per ridurre il trascendente in forma soggettiva, per dare a banalità il fascino della novità, o spacciare luoghi comuni per illuminante saggezza. Una terminologia cosí ampollosa è un sintomo di debolezza, di inettitudine e di mancanza di sostanza. Ma ciò non impedisce ai piú recenti filosofi tedeschi di usare lo stesso linguaggio roboante e di pretendere che non sia psicologia inintenzionale.

Di fronte a questa primordiale irruzione dell'inconscio nella sfera occidentale della ragione umana,

Schopenhauer e Carus non ebbero una base solida sulla quale sviluppare e applicare la loro influenza compensatrice. La salutare sottomissione dell'uomo a una Deità benevola, e il *cordon sanitaire* tra lui e il demone delle tenebre, il pesante lascito del passato, rimasero inalterate con Schopenhauer, perlomeno in linea di massima, mentre con Carus non furono neanche sfiorate poiché egli cercava di attaccare il problema alle radici, trasferendolo dal punto di vista estremamente presuntuoso della filosofia verso quello della psicologia. Dobbiamo chiudere gli occhi al fascino della sua filosofia se desideriamo dare il massimo peso alla sua ipotesi essenzialmente psicologica. Egli era giunto per lo meno un passo piú vicino alla conclusione che menzionammo prima, quando tentò di costruire un quadro del mondo che includeva la parte oscura dell'anima. Questa struttura mancava ancora di qualcosa della cui importanza senza precedenti vorrei convincere il lettore.

A questo scopo dobbiamo anzitutto rendere ben chiaro a noi stessi che ogni sapere è il risultato della imposizione di una certa forma di ordine sulle reazioni del sistema psichico che scorrono nella nostra coscienza — un ordine che riflette il comportamento di una *realtà metapsichica*, di ciò che è di per sé reale. Se, come anche certe correnti moderne vorrebbero, il sistema psichico coincide con la nostra mente conscia, ed è identico ad essa, allora ne consegue per noi la possibilità di conoscere ogni cosa che sia conoscibile, che si trovi cioè entro i limiti della teoria della conoscenza. In questo caso non c'è nessun motivo di inquietudine diverso da quello degli anatomisti o dei fisiologi che contemplano la funzione dell'occhio o l'organo dell'udito. Ma se dovesse risultare che la psiche non coincide con la coscienza, e, ciò che è piú grave, che essa funziona inconsciamente in un modo simile, o *differente* rispetto alla parte conscia di essa, allora la nostra inquietudine dovrebbe trasformarsi in agitazione, poiché non si tratterebbe piú di una questione di limiti generali epistemologici, ma di una fragile soglia che ci separa dal contenuto inconscio della psiche. L'ipotesi della soglia e dell'inconscio significa che l'indispensabile materiale grezzo di ogni

conoscenza — cioè le reazioni psichiche — e forse anche i « pensieri » e le « intuizioni » inconscie, si trovano assai vicino, al di sopra o al di sotto della coscienza, separati da noi dalla semplice « soglia », e tuttavia apparentemente irraggiungibili. Noi non abbiamo alcuna nozione di come funzioni questo inconscio, ma siccome si suppone che sia un sistema psichico, esso può forse comprendere tutti gli aspetti della coscienza, inclusa la percezione, l'appercezione, la memoria, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, la sensibilità, la riflessione, il giudizio ecc., tutto in forma subliminale (4).

Qui ci troviamo di fronte alla obiezione di Wundt che non si potrebbe parlare di « percezioni », « rappresentazioni », « sentimenti », inconsci, e tanto meno di « azioni volitive » inconscie, visto che nessuno di questi fenomeni può essere rappresentato senza un soggetto che li esperimenti. Inoltre l'idea di soglia presuppone una forma di osservazione in termini di energia, secondo la quale la coscienza di contenuti psichici dipende essenzialmente dalla loro intensità, cioè dalla loro energia. Esattamente come solo uno stimolo di una certa intensità può superare la soglia, così si può a ragione ritenere che anche altri contenuti psichici debbano possedere un potenziale di energia molto elevato, se riescono a passare. Se possiedono soltan-

(4) G. H. Lewes (*The Physical Basis of Mind,* London 1877) considera tutto questo come reale. Per esempio a pag. 358 egli dice: « La scienza ha vari modi e vari gradi, come la Percezione, l'Ideazione, l'Emozione, la Volizione che possono essere coscienti, subcoscienti o inconsci. » A p. 363: « La Coscienza e l'Incoscienza sono correlative, ambedue appartenendo alla sfera del Sentire. Ognuno dei processi inconsci è operante, muta lo stato generale dell'organismo, ed è capace di esprimersi subito in una certa sensazione discriminata quando la forza che lo equilibra viene disturbata. » A pag. 367: « Ci sono molte azioni involontarie delle quali siamo distintamente coscienti, e talvolta molte azioni volontarie delle quali siamo subconsci o inconsci... Esattamente come il pensiero a volte inconscio, altre conscio, è di per sé lo stesso pensiero... così l'azione, che in un momento è volontaria e in un altro involontaria, di per sé è la stessa azione. » Lewes certamente va troppo lontano quando dice (pag. 373): « Non esiste nessuna distinzione reale e essenziale tra le azioni volontarie e quelle involontarie. » Talvolta c'è invece una enorme differenza.

to una piccola quantità di energia essi rimangono subliminali come le corrispondenti percezioni sensoriali.

Come Lipps (5) ha già rilevato, la prima obiezione è annullata dal fatto che il processo psichico resta essenzialmente lo stesso che sia « rappresentato » o no. Chiunque accetti l'opinione che i fenomeni della coscienza comprendono l'intera psiche deve fare un altro passo avanti e dire che le « rappresentazioni che non abbiamo » (6) non possono essere descritte come « rappresentazioni ». Deve anche negare ogni qualità psichica a quanto viene trascurato. Per questo rigoroso punto di vista la psiche può avere soltanto la fantasmagorica esistenza che appartiene ai fenomeni effimeri della coscienza. Questo modo di vedere non quadra affatto con l'esperienza comune, che parla in favore di una possibile attività psichica senza coscienza. L'idea di Lipps dell'esistenza di processi psichici *an sich* fa maggiore giustizia ai fatti. Non desidero sprecare tempo per dimostrare questo punto, ma mi limiterò ad affermare che mai finora una qualunque persona ragionevole ha dubitato dell'esistenza di processi psichici in un cane, sebbene nessun cane — a quanto sappiamo — abbia mai espresso la consapevolezza dei suoi contenuti psichici (7).

3° - LA DISSOCIABILITA' DELLA PSICHE

Non c'è nessuna ragione *a priori* per presumere che i processi inconsci debbano inevitabilmente avere un soggetto, nessuna piú di quelle che si hanno per dubitare della realtà dei processi psichici. Evidentemente il problema diventa difficile quando si suppongono atti inconsci della volontà. Se questa non deve soltanto essere una faccenda di « istinti » e di « inclinazioni » ma piuttosto di « scelta » e di « decisione »

(5) Theodor Lipps.

(6) Gustav Theodor Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig 1889, Vol. II, pp. 438 e sgg.

(7) Non considero il « Clever Hans » e altri animali « parlanti ». (« Clever Hans » era uno dei famosi cavalli da tiro di Elberfeld che battevano con lo zoccolo le risposte a problemi matematici. N. d. R.).

avvedute, peculiari alla volontà, allora difficilmente si può evitare la necessità di un soggetto discriminatore al quale le rappresentazioni si riferiscano. Ma questo, per definizione, equivarrebbe a situare una coscienza nell'inconscio, sebbene questa sia un'operazione concettuale che non presenta grandi difficoltà per lo psicopatologo. Egli ha familiarità con un fenomeno psichico che sembra del tutto sconosciuto alla psicologia « accademica » e cioè la dissociazione o la dissociabilità della psiche. Questa particolarità nasce dal fatto che il legame che unisce tra loro gli stessi processi psichici è assai incerto. Non solo i processi inconsci sono talvolta stranamente indipendenti dalle esperienze della mente conscia, ma anche i processi psichici dimostrano un chiaro allentamento o distacco. Noi tutti sappiamo di assurdità causate da complessi e osservabili con la massima evidenza nell'esperimento associativo. Esattamente come i casi di doppia coscienza, di cui Wundt dubitava, si verificano realmente, cosí i casi nei quali non sia scissa a metà l'intera personalità, ma siano dissociate soltanto parti minori, sono assai piú probabili e infatti anche piú comuni: essi costituiscono una delle antiche esperienze dell'umanità che si riflette nella supposizione generale di una pluralità di anime entro un solo medesimo individuo. Come dimostra la pluralità dei componenti psichici percepita al livello primitivo, lo stato originale è lo stato in cui i processi psichici sono intrecciati molto labilmente e non formano in alcun modo una unità autosufficiente. Inoltre la esperienza psichiatrica indica che spesso ci vuole ben poco per frantumare l'unità di coscienza cosí laboriosamente costruita nel corso dello sviluppo e dissociarla di nuovo nei suoi elementi originari.

Questa dissociabilità ci mette anche in grado di evitare le difficoltà che derivano dal presupposto logicamente necessario di una soglia della coscienza. Se è giusto dire che i contenuti consci diventano sub-liminali per perdita di energia, e reciprocamente che i processi inconsci diventano consci per accrescimento di energia, allora, se gli atti inconsci di volizione devono essere possibili, ne segue che questi devono possedere una energia che permetta loro di raggiungere la coscienza, o comunque uno stato di coscienza se-

condaria che consiste nel fatto che un processo inconscio viene « rappresentato » a un soggetto sub-liminale che sceglie e decide. Questo processo deve necessariamente possedere la quantità di energia richiesta per raggiungere tale coscienza, in altre parole esso è forse obbligato a raggiungere il suo « punto di emergenza » (8). Se è così, ci si deve chiedere il motivo per cui il processo inconscio non va direttamente al di sopra della soglia e non diventa percepibile all'ego. Dato che ovviamente non fa questo, ma apparentemente resta sospeso nel dominio di un soggetto secondario sub-liminale, dobbiamo ora spiegare perché il soggetto, che *ex hypothesi* è carico di sufficiente energia per divenire conscio, non si spinge a sua volta al di là della soglia e non si articola con la coscienza primaria dell'ego. La psicopatologia possiede il materiale necessario per rispondere a questa domanda. Questa coscienza secondaria rappresenta una componente della personalità che non si è separata per mero accidente dalla coscienza dell'ego, ma deve la sua separazione a cause definite. Una tale dissociazione ha due aspetti distinti; in un caso c'è un contenuto originariamente conscio che divenne sub-liminale perché represso a causa della incompatibilità della sua natura, nell'altro caso il soggetto secondario consiste essenzialmente di un processo che non entrò mai per nulla nella coscienza poiché in essa non esistono possibilità di percepirlo. Vale a dire, la coscienza dell'ego non lo può accettare per mancanza di comprensione, e di conseguenza esso rimane per la maggior parte sub-liminale sebbene dal punto di vista dell'energia sia pienamente in grado di divenire conscio. Esso deve la sua esistenza non alla repressione, ma ai processi sub-liminali che di per sé stessi non furono mai consci. Tuttavia, siccome in ambedue i casi c'è sufficiente energia da renderli potenzialmente consci, il soggetto secondario ha veramente un effetto sulla coscienza dell'ego, indirettamente o — come diciamo — « simbolicamente », sebbene questa espressione non sia particolarmente felice. In realtà i contenuti che appaiono alla coscienza sono dapprima *sintomatici*. Per quanto noi sappiamo, o pensiamo di

(8) James, *Varieties of Religious Experience*, p. 232.

19.2.60

sapere, su ciò cui essi si riferiscono o su cui si fondano, essi sono *semiotici*, anche se la letteratura freudiana usa costantemente il termine « simbolico » senza considerare il fatto che in realtà i simboli esprimono sempre quello che *non* sappiamo. I contenuti sintomatici sono in parte veramente simbolici, essendo i rappresentanti indiretti di stati o di processi inconsci la cui natura può essere dedotta solo imperfettamente e realizzata soltanto dai contenuti che appaiono nella coscienza. È perciò possibile che l'inconscio ospiti contenuti cosí ricchi di energia che in altre condizioni essi dovrebbero essere percepibili all'ego. Nella maggior parte dei casi essi non sono contenuti repressi ma semplici contenuti che non sono ancora consci e che non sono stati soggettivamente constatati, come i demoni o le divinità dei primitivi o gli « ismi » ai quali crede tanto fanaticamente l'uomo moderno. Questo stato non è né patologico né in alcun modo peculiare; è anzi la norma originale, mentre la integrità psichica inclusa nella unità di coscienza è una meta ideale che non è ancora mai stata raggiunta.

Non a torto noi colleghiamo la coscienza, per analogia, con le funzioni sensoriali, in base alla fisiologia dalla quale deriva l'intera idea di « soglia ». Le frequenze sonore percepibili dall'orecchio umano vanno da venti a ventimila vibrazioni al secondo; le lunghezze d'onda della luce visibile all'occhio da 7.700 a 3.900 unità angstrom. Questa analogia rende concepibile il fatto che esista una soglia sia inferiore che superiore per gli eventi psichici, e che la coscienza, il sistema percettivo per eccellenza, possa perciò essere paragonata con la scala percepibile del suono e della luce, avendo al pari di essi un limite inferiore e uno superiore. Forse questo paragone potrebbe essere esteso alla psiche in genere, il che non sarebbe impossibile se ci fossero processi « psicoidi » ad ambedue gli estremi della scala psichica. In base al principio *natura non facit saltus* una tale ipotesi non sarebbe del tutto fuori posto... Se mi servo del termine « psicoide » lo faccio con tre riserve: primo, lo uso come un aggettivo, non come un nome; in secondo luogo esso non implica nessuna qualità psichica nel vero senso della parola, ma solo qualità « quasi-psichiche » quali

quella del processo di riflesso; e in terzo luogo, è rivolto a distinguere una categoria di eventi da fenomeni meramente vitalistici da un lato e dall'altro da processi specificatamente psichici. Quest'ultima distinzione ci obbliga anche a definire piú attentamente la natura e l'estensione della psiche, e della psiche inconscia in particolare.

Se l'inconscio può contenere tutto quello che sappiamo essere funzione della coscienza, dobbiamo affrontare la possibilità che anch'esso come la coscienza possieda un soggetto, una specie di ego. Questa conclusione trova la sua espressione nell'uso comune e sempre ricorrente del termine « subcoscienza ». Questo ultimo termine si presta certamente ad equivoci in quanto o significa ciò che è « al di sotto della coscienza » o postula una coscienza « inferiore » e secondaria. Nello stesso tempo la ipotetica « subcoscienza » che si associa immediatamente alla « supercoscienza » (9) isola il vero centro della mia argomentazione: il fatto cioè che un secondo sistema psichico coesistente con la coscienza — non importa quali siano le qualità che sospettiamo possieda — ha una importanza assolutamente rivoluzionaria in quanto potrebbe radicalmente mutare la nostra visione del mondo. Anche se nella coscienza dell'ego non affiorasse di questo secondo sistema psichico altro che le percezioni, avremmo la possibilità di estendere enormemente i limiti del nostro orizzonte mentale.

Una volta che abbiamo preso seriamente in considerazione l'ipotesi dell'inconscio ne segue che la nostra visione del mondo può essere soltanto provvisoria; poiché se apportiamo un'alterazione cosí radicale al soggetto della percezione e della cognizione come questa duplice focalità richiede, il risultato deve essere una visione del mondo molto differente da qualunque altra nota in precedenza. Questo vale soltanto se si man-

(9) Speciali obiezioni vengono mosse a questa « supercoscienza » da chi si è trovato sotto l'influenza della filosofia indiana. Questi di solito non riesce a capire che la sua obiezione si applica soltanto alla ipotesi di un « subconscio », termine ambiguo che evito di usare. D'altra parte il mio concetto di *inconscio* esula completamente dalla questione del « sotto » o del « sopra », in quanto abbraccia ambedue gli aspetti della psiche.

tiene valida l'ipotesi dell'inconscio, che a sua volta può essere verificata soltanto se i contenuti inconsci possono essere mutati in contenuti consci — se cioè i disturbi emananti dall'inconscio, gli effetti delle manifestazioni spontanee, di sogni, di fantasie e di complessi, possono essere felicemente integrati nella coscienza, mediante il metodo dell'interpretazione.

4° - ISTINTO E VOLONTA'

Mentre nel corso del diciannovesimo secolo la principale preoccupazione era di porre l'inconscio su una base filosofica (10), verso la fine di quel secolo furono fatti vari tentativi in diverse parti d'Europa, piú o meno contemporaneamente e indipendentemente l'uno dall'altro, di comprendere l'inconscio sperimentalmente o empiricamente. I pionieri in questo campo furono Pierre Janet (11) in Francia e Sigmund Freud (12) nella vecchia Austria. Janet divenne celebre per la sua investigazione degli aspetti formali, Freud per le sue ricerche sul contenuto dei sintomi psicogeni.

Non ho qui la possibilità di descrivere in particolare la trasformazione di contenuti inconsci in contenuti consci, cosí mi devo limitare a alcuni cenni. In primo luogo l'ipotesi dei processi inconsci ha spiegato soddisfacentemente la struttura dei sintomi psicogeni. Freud partendo dalla sintomatologia delle neurosi, sostenne plausibilmente il fatto che i sogni avevano la funzione di mediatori dei contenuti inconsci. Quello che egli definí come contenuto dell'inconscio sembrava, a giudicare dall'apparenza, consistere di elementi di carattere personale pienamente capaci di coscien-

(10) Cfr. in particolare Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (1869).

(11) Un apprezzamento dei suoi risultati si può trovare in Jean Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet* (Paris, 1941).

(12) A questo punto dovremmo menzionare anche lo psicologo svizzero Théodore Flournoy e il suo capolavoro *Des Indes à la planète Mars.* (Paris et Genève, 1900). Altri pionieri furono W. B. Carpenter (*Principles of Mental Physiology,* London 1874) e G. H. Lewes (*Problems of Life and Mind,* London 1872-79). Per Frederic W. H. Myers ved. nota 20.

za e che dovevano perciò essere stati consci in altre condizioni. Egli opinò che essi fossero stati « repressi » per la loro natura moralmente incompatibile. Quindi, in quanto contenuti dimenticati, essi erano stati un tempo coscienti ed erano divenuti sub-liminali, e piú o meno irrecuperabili, per effetto di una reazione esercitata dalla mente cosciente. Con una opportuna concentrazione dell'attenzione e facendosi guidare dalle associazioni — cioè dagli indici che ancora esistevano nella coscienza — il ricupero associativo dei contenuti perduti emergeva come in un esercizio mnemotecnico. Ma mentre i contenuti dimenticati erano irrecuperabili a causa del loro diminuito valore di soglia, i contenuti repressi dovevano la loro relativa irrecuperabilità a un controllo esercitato dalla mente conscia.

Questa scoperta iniziale portò logicamente alla interpretazione dell'inconscio come fenomeno di repressione che poteva essere compreso in termini personalistici. I suoi contenuti erano elementi perduti che un tempo erano stati consci. In seguito Freud riconobbe l'esistenza continuativa di vestigia arcaiche in forma di modi primitivi di funzionamento, sebbene anche questi fossero spiegati personalisticamente. In questo modo di vedere la psiche inconscia appare come una appendice sub-liminale della mente cosciente.

I contenuti che Freud portò alla coscienza erano quelli che sono piú facilmente recuperabili perché hanno la capacità di divenire coscienti e tali erano originariamente. Riguardo alla psiche inconscia essi dimostrano solamente l'esistenza di un limbo psichico al di là della coscienza. I contenuti dimenticati che sono ancora recuperabili dimostrano la stessa cosa. Questo non ci direbbe quasi niente circa la natura della psiche inconscia se non esistesse un indubbio collegamento tra questi contenuti e la sfera istintiva. Pensiamo quest'ultima come fisiologica, per lo piú come una funzione delle ghiandole. La moderna teoria delle secrezioni interne e degli ormoni conferisce il massimo sostegno a questa interpretazione. Ma la teoria degli istinti umani si trova in una posizione alquanto delicata, poiché è insolitamente difficile non solo dare una definizione concettuale degli istinti ma anche sta-

bilirne il numero e le limitazioni (13). In questo campo le opinioni divergono. Tutto quello che si può accertare con qualche sicurezza è che gli istinti hanno un aspetto fisiologico e uno psicologico (14). Ai fini descrittivi è di grande utilità il punto di vista di Pierre Janet sulla « *partie supérieure et inférieure d'une fonction.* » (15).

Il fatto che tutti i processi psichici accessibili alla nostra osservazione e alla nostra esperienza siano in qualche modo legati a un substrato organico, indica che essi sono articolati con la vita dell'organismo in un tutto unico e perciò partecipano alla sua dinamicità — in altre parole devono avere una parte negli istinti di esso o essere in un certo senso il risultato dell'azione di tali istinti. Ciò non significa che la psiche derivi esclusivamente dalla sfera istintiva e quindi dal suo substrato organico. La psiche come tale non può essere spiegata in termini di chimica fisiologica, se non altro perché, insieme con la « vita » stessa, è il solo fattore naturale capace di convertire organizzazioni statistiche, soggette alla legge naturale, in stati « superiori » o « innaturali », in contraddizione alla legge di entropia che domina in ogni parte del regno inorganico. Non sappiamo come la vita produca complessi sistemi organici da quelli inorganici, sebbene abbiamo un'esperienza diretta di come lo faccia la psiche. La vita perciò ha una propria legge specifica che non può essere dedotta dalle note leggi fisiche della natura. Anche così la psiche è ad un certo grado dipendente da processi del substrato organico. È assai probabile che ciò avvenga sempre. La base istintiva

(13) Questa mancanza di distinzione e di nitidezza degli istinti, come E. N. Marias ha dimostrato nei suoi esperimenti con le scimmie (*The soul of the White Ant*, London, 1937, — tradotto da originali africani), può in qualche modo dipendere dal prevalere sugli istinti della facoltà di apprendimento superiore, ovvio nell'uomo.

(14) « Gli istinti sono disposizioni fisiologiche e psichiche che... spingono l'organismo a muoversi in una direzione chiaramente definita. » (W. Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie*, III ed. Wien e Leipzig, 1902, p. 188). Da un altro punto di vista Oswald Külpe descrive gli istinti come « una fusione di sentimenti e di sensazioni organiche » (*Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1895, p. 333).

(15) *Les Névroses* (1909) pp. 384 ss.

governa la *partie inférieure* della funzione, mentre la *partie supérieure* corrisponde alle sue componenti predominantemente « psichiche ». La *partie inférieure* si dimostra la parte relativamente inalterabile e automatica della funzione, la *partie supérieure* quella volontaria e alterabile (16).

A questo punto nasce la domanda: quando siamo autorizzati a parlare di « psichico » e come in genere definiamo lo « psichico » per distinguerlo dal « fisiologico »? Ambedue sono fenomeni vitali ma essi differiscono in quanto la componente caratterizzata come la *partie inférieure* ha un aspetto inconfondibilmente fisiologico. La sua esistenza e non-esistenza sembra essere collegata agli ormoni. Il suo funzionamento ha un carattere costrittivo: quindi la designazione « impulso ». Rivers (17) afferma che ad esso si addice naturalmente l'espressione « tutte le reazioni o nessuna »: la funzione cioè agisce totalmente o non agisce per nulla, il che è tipico della costrizione. D'altra parte la *partie supérieure*, meglio definita come psichica e sentita inoltre come tale, ha perduto il suo carattere costrittivo, e può essere sottoposta alla volontà (18) e perfino applicata in una maniera contraria agli istinti originari.

Da queste riflessioni appare che lo psichico è una emancipazione della funzione dalla sua forma istintiva e dalla costrittività che, in quanto sola determinante della funzione, la porta a cristallizzarsi in un

(16) Janet dice (ibid, p. 384): « Il me semble nécessaire de distinguer dans toute fonction des parties inférieures et des parties supérieures. Quand une fonction s'exerce depuis longtemps, elle contient des parties qui sont très anciennes, très faciles et qui sont représentées par des organes très distincts et très spécialisés... ce sont là les parties inférieures de la fonction. Mais je crois qu'il y a aussi dans toute fonction des parties supérieures consistant dans l'adaptation de cette fonction à des circostances plus récentes, beaucoup moins habituelles, qui sont représentées par des organes beaucoup moins différenciés. » Ma la parte superiore della funzione consiste « dans son adaptation à la circonstance particulière qui existe au moment présent, au moment où nous devons l'employer. »

(17) W. H. R. Rivers « Instinct and the Inconscious », *British Journal of Psychology*, Cambridge, Vol. X, 1919-20, pp. 1-7.

(18) Questa formulazione è puramente psicologica e non ha nulla a che fare con il problema filosofico del determinismo.

meccanismo. La condizione o qualità psichica inizia dove la funzione perde il suo determinismo esteriore o interiore e diventa capace di applicazioni piú estensive e piú libere, cioè quando comincia a dimostrarsi accessibile a una volontà che nasca da altre fonti. A rischio di anticipare il mio programma non posso fare a meno di sottolineare che, se distinguiamo la psiche dalla sfera fisiologica degli istinti verso il basso, una tale delimitazione si impone anche verso l'alto. Infatti, aumentando la sua libertà dai puri istinti, la *partie supérieure* raggiungerà alla fine un punto nel quale l'energia intrinseca della funzione cessa del tutto di essere orientata dall'istinto nel senso originario e assume una forma cosiddetta « spirituale ». Questo non implica una alterazione sostanziale dell'energia motrice dell'istinto, ma semplicemente una forma diversa di applicazione di essa. Il significato o fine dell'istinto non è privo di ambiguità, in quanto l'istinto può facilmente mascherare un senso di direzione differente da quello biologico, che però appare soltanto nel corso del suo sviluppo.

Nell'ambito della sfera psichica la funzione può essere deviata mediante l'azione della volontà e modificata in diversi modi. Questo fatto è possibile poiché il sistema degli istinti non è realmente armonico nella sua composizione, ed è esposto a numerose collisioni interiori. Un istinto disturba e sposta l'altro, e sebbene nel loro complesso siano gli istinti che rendono possibile la vita individuale, il loro cieco carattere costrittivo crea parecchie occasioni di reciproco danno. La differenziazione della funzione dalla istintività costrittiva, e la applicazione volontaria, sono di essenziale importanza per il mantenimento della vita. Ma ciò incrementa la possibilità di collisione e provoca scissioni, le molte dissociazioni che mettono per sempre in pericolo la unità della coscienza.

Come abbiamo visto, nella sfera psichica la volontà influenza la funzione. Essa fa ciò in forza del fatto che è essa stessa una forma di energia e ha il potere di superare un'altra forma. In questa sfera che io definisco psichica, la volontà è in ultima istanza motivata dagli istinti, naturalmente non in modo assoluto, altrimenti non sarebbe una volontà, dato che questa

per definizione deve avere una certa libertà di scelta. « Volontà » implica una certa massa di energia liberamente a disposizione della psiche. Ci deve essere tale carica di *libido* (o di energia) disponibile, o sarebbero impossibili le modificazioni della funzione dato che quest'ultima sarebbe alla fine incatenata agli istinti — che di per sé sono estremamente conservatori e corrispondentemente inalterabili — in modo talmente esclusivo che non potrebbero aver luogo variazioni, a meno che esse non fossero modificazioni organiche. Come già abbiamo detto, la motivazione della volontà in primo luogo deve essere considerata come essenzialmente biologica. Ma al limite superiore (se ci vogliamo permettere questa espressione) della psiche dove la funzione si svincola dalla sua meta originaria, gli istinti perdono la loro influenza di moventi della volontà. Per l'alterazione della sua forma, la funzione è costretta al servizio di altre determinanti o motivazioni che evidentemente non hanno piú nulla a che fare con gli istinti. Quello che cerco di rendere chiaro è il fatto notevole che la volontà non può superare i confini della sfera psichica; non può costringere lo istinto, né ha potere sullo spirito, intendendo per spirito qualcosa di piú che l'intelletto. Spirito e istinto sono autonomi per natura ed ambedue limitano in uguale misura il campo di applicazione della volontà. In seguito mostrerò cosa costituisca la relazione dello spirito con l'istinto.

Come nelle sue zone inferiori la psiche si perde nel substrato organico materiale, cosí nelle zone superiori essa si risolve in una forma « spirituale » della quale conosciamo cosí poco come della base funzionale degli istinti. Quella che chiamerei la psiche propriamente detta si estende a tutte quelle funzioni che possono essere assoggettate all'influenza della volontà. La semplice istintività non permette la supposizione di alcuna coscienza e non ne ha bisogno. Ma per la sua empirica libertà di scelta la volontà ha bisogno di un'autorità ordinata al di sopra di essa, di qualcosa come una coscienza di sé, per poter modificare la funzione. Deve « aver conoscenza » di uno scopo diverso da quello della funzione, altrimenti coinciderebbe con la forza motrice di questa. Driesch giu-

stamente sottolinea: « Non c'è volontà senza conoscenza! » (19). La volizione presuppone una scelta da parte di un soggetto che consideri varie possibilità. Vista sotto questo aspetto. la psiche è essenzialmente un conflitto tra il cieco istinto e la volontà (libertà di scelta). Dove l'istinto predomina intervengono processi *psicoidi* che appartengono alla sfera dell'inconscio come elementi incapaci di coscienza. Il processo psicoide non è l'inconscio in quanto tale poiché questo ha una estensione assai maggiore. Oltre ai processi psicoidi nell'inconscio ci sono idee e atti volitivi, quindi qualcosa di simile ai processi consci, ma nella sfera istintiva questi fenomeni si ritirano talmente verso lo sfondo che il termine « psicoide » è probabilmente giustificato. Se tuttavia limitiamo la psiche agli atti della volontà, arriviamo alla conclusione che la psiche è piú o meno identica alla coscienza, poichè difficilmente potremo concepire una libertà di scelta e una volontà senza coscienza. Questo apparentemente ci riporta al punto cruciale, all'assioma *psiche-coscienza.* Che cosa dunque è avvenuto della postulata natura psichica dell'inconscio?

5° - CONSCIO E INCONSCIO

Questa domanda riguardante la natura dell'inconscio porta con sé le straordinarie difficoltà intellettuali che la psicologia dell'inconscio ci propone. Tali difficoltà devono inevitabilmente sorgere ogni qualvolta la mente si getta arditamente nell'ignoto e nell'invisibile. Il nostro filosofo prende una posizione assai abile al riguardo poiché, rifiutando decisamente l'inconscio, spazza con un colpo solo ogni complicazione dal suo cammino. Una perplessità simile si presentava anche al fisico della vecchia scuola, che credeva solamente alla teoria ondulatoria della luce e era poi portato a scoprire fenomeni che possono essere spiegati

(19) *Die « Seele » als elementarer Naturfaktor,* Leipzig 1903, p. 80. « Stimoli individualizzati informano... il conoscitore primario dello stato anormale, ed ora questo "conoscitore" non soltanto *desidera* un rimedio ma anche *sa* quale esso sia. » (p. 82)

esclusivamente con la teoria corpuscolare. Per fortuna la fisica ha mostrato allo psicologo che essa pure può tener testa a una apparente *contradictio in adiecto.* Incoraggiato da questo esempio, lo psicologo può osare di affrontare il suo controverso problema senza avere il sentimento di essere caduto al di fuori del mondo della scienza naturale.

Prima che analizziamo il nostro dilemma piú da vicino, mi piacerebbe chiarire un aspetto del concetto di inconscio. L'inconscio non è semplicemente l'*ignoto*, ma è piuttosto l'*ignoto psichico;* e definiamo questo, da un lato, come tutto ciò in noi che se giungesse alla coscienza presumibilmente non differirebbe in nessun modo dai contenuti psichici noti, con l'aggiunta, dall'altro lato, del sistema psicoide. Cosí definito, l'inconscio rivela una situazione estremamente fluida: tutto quello che so, ma a cui in questo momento non sto pensando; tutto quello di cui un tempo ero conscio ma che ora ho dimenticato; tutto quello che è percepito dai miei sensi ma non viene notato dalla mia mente conscia; tutto quello che involontariamente e senza farci attenzione sento, penso, ricordo, desidero e faccio; tutte le cose future che stanno prendendo forma in me e una volta o l'altra emergeranno nella coscienza: tutto questo è il contenuto dell'inconscio. Questi contenuti sono tutti piú o meno capaci, per cosí dire, di coscienza, o erano consci una volta e possono divenire di nuovo consci in un prossimo momento. Fino a questo punto l'inconscio è una « sfrangiatura della coscienza » come dice William James (20). A

(2) James parla anche di « un campo transmarginale » della coscienza e lo identifica con la « coscienza sub-liminale » di F. W. H. Myers, uno dei fondatori della *British Society for Psychical Research* (Cfr. *Proceedings, S. P. R.*, vol. VII, 1891-2, p. 305 e William James « Frederic Myers' Services to Psychology ». *Proceedings S. P. R.* vol. XLII, maggio 1901). Del « campo della coscienza» James dice (*Varieties of Religious Experience*, p. 232): «Il fatto importante che questa formula di « campo » sottolinea è la indeterminatezza del margine. Per quanto il materiale che il margine contiene sia avvertito con poca attenzione, esso tuttavia è là, e serve sia come guida al nostro comportamento che per determinare il prossimo movimento della nostra attenzione. Sta intorno a noi come un « campo magnetico » entro il quale il nostro centro di energia si muove come l'ago di una bussola quando l'attuale fase di coscienza si trasforma nella fase successiva. Al di

questo fenomeno marginale originato da stati alterni di luce e di ombra, appartengono anche le scoperte freudiane delle quali abbiamo già parlato.

Giungiamo ora alla domanda: in quale stato si trovano i contenuti psichici stessi quando non sono riferiti all'ego cosciente? (Questa relazione determina ciò che può essere chiamato coscienza). In accordo con il « rasoio di Occam », *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda,* la conclusione più cauta sarebbe che nulla, tranne il rapporto con l'ego conscio, muta quando un contenuto diventa inconscio. Per questa ragione respingo il parere che contenuti momentaneamente inconsci siano soltanto fisiologici. Manca ogni evidenza e, oltre a ciò, la psicologia della neurosi offre convincenti prove del contrario. Basta soltanto pensare ai casi di doppia personalità, di *automatisme ambulatoire* ecc. Sia Janet che Freud nelle loro scoperte mostrano che ogni cosa continua a funzionare nello stato inconscio esattamente come se fosse conscio. C'è la percezione, il pensiero, la sensibilità, la volizione e l'intenzione, esattamente come se un soggetto fosse presente; in realtà ci sono non pochi casi — p. e. la doppia personalità, che prima abbiamo citato — in cui appare praticamente un secondo ego che lotta con il primo. Tali scoperte sembrano dimostrare che in effetti l'inconscio sarebbe un « subconscio ». Ma da certe esperienze — delle quali alcune note anche a Freud — è chiaro che lo stato dei contenuti inconsci non è affatto quello dei contenuti consci. Per esempio, complessi di tono sentimentale non mutano nell'inconscio allo stesso modo che nella coscienza. Sebbene possano arricchirsi con associazioni, essi non ne vengono modificati ma conservano la loro forma originaria come si può rilevare dall'effetto continuo e uniforme che producono sulla mente cosciente. Parimenti essi assumono il carattere irriducibile e co-

là di questo margine aleggia tutta la massa dei nostri ricordi passati, pronti a superarlo se richiamati, e si agita l'intera massa di poteri, impulsi e conoscenze residue che costituisce il nostro ego empirico. I contorni fra ciò che è attuale e ciò che è solo potenziale ad ogni istante della nostra vita conscia sono tracciati così vagamente, che è sempre difficile dire di certi elementi mentali se ne siamo consci o no. »

strittivo di un automatismo del quale possono liberarsi soltanto se vengono resi consci. Quest'ultimo procedimento è considerato a ragione come uno dei piú importanti fattori terapeutici. Alla fine tali complessi, presumibilmente in proporzione alla loro distanza dalla coscienza, assumono per autoamplificazione un carattere arcaico e mitologico quindi una certa « numinosità » come è perfettamente chiaro nelle dissociazioni schizofreniche. Tuttavia la numinosità è completamente al di fuori della volizione cosciente, poiché trasporta il soggetto in uno stato di rapimento che è uno stato di abdicazione alla volontà.

Queste particolarità dello stato inconscio contrastano molto fortemente con il modo in cui si comportano i complessi nella mente conscia. Qui essi possono essere corretti: possono perdere il loro carattere di automatismo e essere essenzialmente trasformati. Essi si spogliano del loro involucro mitologico e, procedendo nella coscienza mediante un processo di adattamento, si personalizzano e si razionalizzano al punto che diventa possibile una discussione dialettica (21). Evidentemente lo stato inconscio è, malgrado tutto, differente da quello conscio. Sebbene a prima vista il processo continui nell'inconscio come se fosse conscio, appare con l'aumentare della dissociazione che esso sprofonda a un livello piú primitivo (arcaico-mitologico) per avvicinarsi nel carattere al sottostante schema istintivo, e per assumere le qualità che sono i tratti distintivi dell'istinto: automatismo, mancanza di suscettibilità all'influenza, ogni-o-nessuna reazione, e cosí via. Impiegando l'analogia dello spettro, potremmo paragonare l'abbassamento dei contenuti consci a uno spostamento verso l'estremità rossa della banda cromatica, confronto particolarmente edificante in quanto il rosso, colore del sangue, ha sempre significato emozione e istinto (22).

(21) Nella dissociazione schizofrenica non esiste un tale mutamento nello stato conscio perché i complessi vengono ricevuti in una coscienza non completa, ma frammentaria.

(22) Il rosso aveva un significato *spirituale* per Goethe, ma questo era in relazione alle sue credenze sui sentimenti. Qui possiamo supporre uno sfondo alchimistico e Rosicruciano, per esempio la tintura rossa e il carbonchio. Cfr. *Psychology and Alchemy*, *Collected Works*, Vol. 12, New York e London, 1953, p. 449.

Di conseguenza l'inconscio è un medium differente dal conscio. Nelle aree quasi-conscie non c'è molto cambiamento poiché in esse l'alternarsi delle ombre e delle luci è troppo rapido. Ma è proprio questa terra di nessuno che è di maggior valore per fornire la risposta alla bruciante questione dell'ipotesi: psiche = coscienza. Ci dimostra quanto sia relativo lo stato inconscio, in realtà talmente relativo che si sarebbe tentati di valersi di un concetto come « il subconscio » allo scopo di definire la parte piú oscura della psiche. Ma la coscienza è ugualmente relativa poiché essa comprende non solo la coscienza in quanto tale ma un'intera scala di intensità di coscienza. Tra « io faccio questo » e « io sono conscio di fare questo » c'è un mondo di differenza che giunge talvolta all'aperta contraddizione. Quindi c'è una coscienza nella quale predomina l'incoscienza, come pure una coscienza nella quale predomina l'autocoscienza. Questo paradosso diventa immediatamente comprensibile quando ci rendiamo conto che non esiste nessun contenuto conscio di cui si possa dire con assoluta certezza che è totalmente conscio, poiché ciò richiederebbe una inimmaginabile totalità di coscienza, e questa a sua volta presupporrebbe una completezza e una perfezione ugualmente inimmaginabili della mente umana. Cosí arriviamo alla paradossale conclusione che non c'è contenuto conscio che non sia sotto qualche altro aspetto inconscio. Forse non c'è nemmeno uno psichismo inconscio che non sia anche conscio nello stesso tempo (23). Quest'ultima proposizione è piú difficile da dimostrare della prima, perché il nostro ego, che solo potrebbe verificare un'asserzione del genere, è il punto di riferimento per ogni coscienza e non ha una associazione tale con i contenuti inconsci da essere in grado di dire qualcosa circa la loro natura.

Per quanto riguarda l'ego essi sono inconsci a qualunque fine pratico, non però in modo assoluto, poiché l'ego può conoscere questi contenuti sotto un aspetto e non conoscerli sotto un altro, quando essi provo-

(23) Con la esplicita eccezione dell'inconscio psicoide, in quanto questo include cose che non sono capaci di coscienza e che sono soltanto « quasi-psichiche ».

cano alterazioni di consapevolezza. Inoltre ci sono processi rispetto ai quali non può essere dimostrata alcuna relazione con l'ego conscio e che tuttavia sembrano essere « rappresentati » o « quasi-consci ». Infine ci sono casi in cui un ego inconscio, e quindi una seconda coscienza, sono presenti, come già abbiamo visto, sebbene queste siano eccezioni.

Nella sfera psichica lo schema di comportamento costrittivo permette variazioni di comportamento che sono condizionate dall'esperienza e da atti della volizione, cioè da processi consci. Rispetto allo stato psicoide, riflessivo-istintivo, la psiche implica quindi un allentamento dei legami ed una costante recessione dei processi meccanici a favore delle modificazioni « selezionate ». Questa attività selettiva ha luogo in parte entro la coscienza e in parte fuori di essa, cioè senza riferimento all'ego cosciente e quindi inconsciamente. Nell'ultimo caso il processo è « quasi-conscio », come *se* fosse « rappresentato » e conscio.

Siccome non ci sono motivi sufficienti per ritenere che in ogni individuo esista un secondo ego o che tutti soffrano di dissociazione della personalità, dobbiamo scartare l'idea di un secondo ego come origine di decisioni volontarie. Ma siccome l'esistenza di processi altamente complessi e quasi-consci nell'inconscio è già stata dimostrata insolitamente probabile dallo studio della psicopatologia e dalla psicologia dei sogni, siamo costretti bene o male a concludere che, sebbene lo stato dei contenuti inconsci non sia identico a quello dei contenuti consci, è in qualche modo assai « simile » ad esso. In queste circostanze non resta altro che supporre qualcosa a mezza strada tra gli stati consci e inconsci, vale a dire una coscienza approssimativa. Siccome abbiamo immediata esperienza soltanto di uno stato riflesso, che *ipso facto* è conscio e noto in quanto essenzialmente consiste nel riferire idee o altri contenuti a una struttura egologica che rappresenti la nostra personalità empirica, ne segue che ogni altro genere di coscienza — sia senza ego che senza contenuti — è virtualmente impensabile. Ma non occorre affatto inquadrare la faccenda in un modo così assoluto. Su un piano umano un po' più primitivo la coscienza dell'ego perde molto del suo significato e la

13. - Questa è la mia filosofia.

coscienza conseguentemente viene modificata in un modo caratteristico. Soprattutto cessa di essere riflessa. E quando osserviamo i processi psichici nei vertebrati superiori e in particolare negli animali domestici, troviamo fenomeni simili a quelli della coscienza che tuttavia non ci permettono di congetturare l'esistenza di un ego. Come sappiamo dall'esperienza diretta, la luce della coscienza ha parecchi gradi di splendore, e la struttura egologica parecchie gradazioni di intensità. Sul piano animale e primitivo c'è una semplice « luminosità », che differisce appena da tutti i balenanti frammenti dell'ego dissociato. Qui come al livello dell'infanzia, la coscienza non è ancora unitaria, in quanto non è organizzata da una struttura egologica solidamente costruita, e manda appena barlumi di vita qua e là quando avviene che eventi esterni o interni, istinti ed effetti la risvegliano. In questa fase essa è ancora come una catena di isole o un arcipelago. Non è un insieme completamente integrato, neppure agli stadi piú alti, piuttosto è capace di un'espansione indefinita. Isole scintillanti, e anzi continenti interi, possono ancora aggiungersi alla nostra coscienza moderna — un fenomeno che è divenuto la quotidiana esperienza dello psicoterapeuta. Perciò faremo bene a pensare la coscienza dell'ego come circondata da una moltitudine di piccole luminosità.

6°. L'INCONSCIO COME COSCIENZA MULTIPLA

L'ipotesi di luminosità multiple si fonda in parte, come abbiamo visto, sullo stato quasi conscio dei contenuti inconsci e in parte sull'incidenza di certe immagini che devono essere considerate simboliche. Queste si possono trovare nei sogni e nelle fantasie visive degli individui moderni e possono essere rintracciate anche nei documenti storici. Come il lettore forse saprà, una delle fonti piú importanti delle idee simboliche del passato è l'alchimia. Da essa prendo, in primo luogo e soprattutto, l'idea di *scintillae* — scintille — che appaiono come illusioni visive nella « sostanza arcana ». Cosí l'*Aurora Consurgens*, parte II, dice: « *Scito quod terra foetida cito recipit scintillulas al-*

bas. » Queste scintille, spiega Khunrath, sarebbero « *radii atque scintillae* » della « *anima catholica* », l'anima del mondo, che è identica allo spirito di Dio (24). Da questa interpretazione è chiaro che taluni alchimisti avevano già divinato la natura psichica di queste luminosità. Essi erano semi di luce diffusi nel caos, che Khunrath chiama « *mundi futuri seminarium* » (25). Una di tali scintille è la mente umana (26). La sostanza arcana — la terra acquosa o l'acqua terrosa (*limus* = fango) dell'Essenza Universale — è « universalmente animata » dalle « ardenti scintille dell'anima universale » secondo la Saggezza di Salomone 1,7: « Poiché lo spirito del Signore riempie la terra. » Nella « Acqua dell'arte », nella « nostra Acqua », che è anche il caos, si possono trovare « le ardenti scintille dell'anima del mondo come pure *Formae Rerum essentiales.* » Queste *formae* (27) corrispondono alle idee platoniche, e pertanto si potrebbero identificare le *scintillae* con gli archetipi, presupponendo che le *formae* « ammassate in qualche luogo celeste » siano una versione filosofica di queste ultime. Da queste visioni di alchimisti si potrebbe concludere che gli archetipi sono circonfusi da un certo alone luminoso, e che la numinosità implica la luminosità. Paracelso pare sia stato di questo parere. Il seguente brano è preso dalla sua *Philosophia Sagax*: « E poco

(24) « I suoi diversi raggi e scintille sono dispersi e dissipati attraverso l'immenso volume dell'intera massa della *prima materia;* le scintille dell'unica anima universale oggi abitano quelle disunite parti del mondo che poi furono successivamente separate dal luogo e dalla massa del corpo e perfino dalla sua circonferenza. » Heinrich Conrad Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae, Christiano-kabalisticum, Divino-magicum... Tertriunum, Catholicon* (Hanau 1604) pp. 195 s., 198.

(25) *Ibid.*, p. 197. Cfr. la dottrina gnostica dei Semi di Luce mietuti dalla Vergine della Luce, e la dottrina manichea delle particole di luce, che devono essere introdotte nel corpo come cibo rituale, una sorta di Eucarestia nella quale si mangiavano meloni. La prima traccia di questa idea pare sia il αοπιστῆς (Irenaeus, *Contra Haereses,* I, 2, 4).

(26) « *Mens humani animi scintilla altior et lucidior* » Amphitheatrum, p. 63.

(27) Le « *formae scintillaeve Animae Mundi* » vengono anche chiamate da Khunrath (p. 189) « *rationes seminariae Naturae specificae* » ricalcando così una antica idea; nello stesso modo egli chiama la *Scintilla* « *Entelechia* » (p. 65).

o nulla può esistere nell'uomo senza il divino nume, come poco o nulla può esistere nell'uomo senza il lume naturale. Un uomo è reso perfetto dal nume e dal lume e da questi due soltanto. Ogni cosa nasce da questi due e questi due sono nell'uomo, ma senza di essi l'uomo è nulla, sebbene essi possano esistere senza l'uomo. » In conferma di questo, Khunrath scrive: « Ci sono... *Scintillae Animi Mundi igneae, Luminis nimirum Naturae,* ardenti scintille dell'anima del mondo cioè della luce della natura... disperse o spruzzate in ogni punto della struttura del grande mondo, in ogni frutto degli elementi, dovunque. » Le scintille vengono dal « Ruach Elohim », lo spirito di Dio. Tra le *scintillae* egli distingue la *scintilla perfecta Unici Potentis ac Fortis* che è l'elisir e quindi la stessa sostanza arcana. Se possiamo paragonare le scintille agli archetipi è evidente che Khunrath insiste particolarmente su uno di questi. Quest'Uno è anche descritto come la Monade e il Sole, e ambedue indicano la Deità. Una immagine simile può essere trovata nella lettera di Ignazio di Antiochia agli Efesini, quando scrive della venuta di Cristo: « Come, allora, fu egli manifesto al secolo? Una stella brillò alta nel cielo sopra tutte le altre stelle, e la sua luce era inesprimibile, mentre la sua novità colpí gli uomini di stupore. E tutto il resto delle stelle con il sole e la luna fecero un coro a questa stella... » (28). Psicologicamente la Scintilla-Uno o Monade deve essere considerata come un simbolo dell'essere — un aspetto che ricordo soltanto di sfuggita.

Le scintille hanno un chiaro significato psicologico per Dorn. (29) Questa luce è il *lumen naturae* che illumina le coscienze, e le *scintillae* sono luminosità germinali che brillano dall'oscurità dell'inconscio. Dorn, come Khunrath, deve molto a Paracelso, con il quale si accorda quando suppone « un sole invisibile

(28) Ch. XIX, I sgg.

(29) « Cosí egli verrà a vedere con i suoi occhi celesti un numero di stelle scintillanti di giorno in giorno sempre di piú che si alimentano in una luce cosí grande che in seguito tutte le cose a lui necessarie gli saranno rese note. » Gehrard Dorn, « De speculativa Philosophia », in *Theatrum Chemicum* (Ursel, 1602, vol. I, p. 275).

ignoto a molti » (30). Di questa luce naturale innata nell'uomo, Dorn dice: « Poiché la vita brilla in noi, sebbene crepuscolarmente, come la luce degli uomini, e come attraverso le tenebre. Non può essere estratta da noi tuttavia è in noi e non di noi, ma di Colui al Quale appartiene e Che si è degnato di fare di noi il luogo della Sua dimora... Egli ha posto tale luce in noi affinché vediamo nella sua luce la luce di Colui che abita nella luce inaccessibile, e perché noi possiamo eccellere sopra tutte le altre Sue creature; in questa guisa noi siamo fatti come Lui poiché Egli ci ha dato una scintilla della Sua luce. Perciò la verità deve essere ricercata non in noi stessi, ma nella immagine di Dio che è in noi. » (31)

Perciò il solo archetipo sul quale Khunrath insiste è noto anche a Dorn come il *sol invisibilis* o *imago Dei.* In Paracelso il *lumen naturae* proviene principalmente dall'*astrum* o *sidus,* la « stella » nell'uomo. Il « firmamento », un sinonimo per la stella, è la luce naturale. Quindi la « pietra angolare » di ogni verità è l'*Astronomia,* che è « madre di tutte le altre arti.... Dopo di lei inizia la saggezza divina, dopo di lei inizia la luce della natura, » e perfino « le religioni piú eccellenti » dipendono dall'Astronomia. Poiché la stella « desidera guidare l'uomo verso una maggiore saggezza... perché egli appaia mirabile nella luce della natura, e siano scoperti i misteri della mirabile opera di Dio e rivelati nella loro grandezza. » In effetti l'uomo stesso è un *astrum*: « non per se stesso soltanto, ma per sempre con gli apostoli e con i santi; ognuno e ciascuno è un astrum, il cielo una stella... perciò dice anche la stessa Scrittura: voi siete le luci del mondo. » « Ora, come nella stella sta tutta la luce naturale e da essa l'uomo ricava lo stesso alimento che dalla terra nella quale è nato, cosí egli deve anche essere nato nella stella. » Anche gli animali hanno la luce naturale che è « spirito innato ». L'uomo alla nascita è « dotato dalla perfetta luce della natura. » Paracelso

(30) « *Sol est invisibilis hominibus, in terra vero visibilis, tamen ex uno et eodem sole sunt ambo* » Ibid., 308.

(31) « De philosophia speculativa », *Theatrum Chemicum,* Vol. I, p. 460.

la chiama « *primum ac optimum thesaurum, quem naturae Monarchia in se claudit* » inserendosi con questo nella descrizione generale dell'Uno come la perla di gran pregio, il tesoro nascosto, il « tesoro difficile da conseguire » ecc. La luce è data all'« uomo interiore » o al corpo interiore (*corpus subtile*, corpo etereo)... L'uomo è un « profeta della luce naturale ». Egli « apprende » il *lumen naturae* anche per mezzo dei sogni. « Dato che la luce della natura non può parlare, essa compone forme nel sonno attraverso il potere della parola » (di Dio).

Mi sono permesso di indugiare con una certa ampiezza su Paracelso e di citare numerosi testi autentici, perché desideravo dare un'idea al lettore del modo in cui questo autore concepisce il *lumen naturae*. Mi sembra significativo, particolarmente riguardo alla nostra ipotesi di una coscienza multipla e dei suoi fenomeni, che la caratteristica visione alchimistica di scintille che brillano nell'oscurità profonda della sostanza arcana dovrebbe in Paracelso trasformarsi nello spettacolo del « firmamento interiore » e delle sue stelle. Egli considera la psiche oscura come un cielo notturno punteggiato di stelle, i cui pianeti e costellazioni fisse rappresentano gli archetipi in tutta la loro numinosità e luminosità. La volta stellata dei cieli è in verità il libro aperto della proiezione cosmica, nella quale sono riflesse le gemme mitologiche, cioè gli archetipi. In questa visione l'astrologia e l'alchimia, i due classici strumenti della psicologia dell'inconscio collettivo, si tengono per mano.

Paracelso fu direttamente influenzato da Agrippa di Nettesheim, che suppone una « *luminositas sensus naturae* ». Da questa « bagliori di profezia scesero fino agli animali quadrupedi, agli uccelli e alle altre creature viventi » e permisero loro di predire le cose future. Egli basa il *sensus naturae* sull'autorità di Gulielmus Parisiensis che è niente di meno che Guglielmo di Auvergne (G. Alvernus, morto nel 1249), vescovo di Parigi dal 1228 circa; autore di parecchie opere che tra gli altri influenzarono anche Alberto Magno. Alvernus dice che il *sensus naturae* è superiore alla facoltà percettiva dell'uomo, ed insiste sul fatto che anche gli animali lo possiedono. La dottrina del *sensus*

naturae è originata dall'idea di un'anima del mondo che tutto pervade, della quale si preoccupò assai un'altro Gulielmus Parisiensis, un predecessore dell'Alvernus di nome Guillaume de Conches (1080-1154), uno scolastico platonico che insegnò a Parigi. Egli identificò l'*anima mundi*, questo stesso *sensus naturae*, con lo Spirito Santo esattamente come fece Abelardo. L'anima del mondo è una forza naturale che è responsabile di tutti i fenomeni della vita e della psiche. Come ho dimostrato altrove, questa idea dell'*anima mundi* corre in tutta la tradizione alchimistica in quanto Mercurius fu talvolta interpretato come l'*anima mundi* e talvolta come lo Spirito Santo. In considerazione dell'importanza delle idee alchimistiche per la psicologia dell'inconscio può valere la pena che dedichiamo un po' di tempo a una variante molto illuminante di questo simbolismo delle scintille.

Ancor piú comune del motivo delle scintille è quello degli occhi di pesce che hanno lo stesso significato.

Dall'autobiografia di Ignazio di Loyola, che egli dettò a Loys Gonzales, apprendiamo che gli capitava di vedere una forte luce e che talvolta l'apparizione sembrava assumere la forma di un serpente. Gli appariva piena di occhi scintillanti che tuttavia non erano occhi. Dapprima fu grandemente confortato dalla bellezza della visione, ma poi riconobbe che essa era uno spirito maligno. Questa visione riassume tutti gli aspetti del nostro tema ottico e presenta una impressionante immagine dell'inconscio con le sue luminosità disseminate. Si può facilmente immaginare la perplessità che un uomo del medioevo avrebbe potuto provare di fronte a un'intuizione cosí eminentemente « psicologica », specialmente se non disponeva per aiutarsi di nessun simbolo dogmatico e di nessuna opportuna allegoria patristica. Ma in realtà anche Ignazio non era molto lontano da quel punto, poiché gli occhi multipli sono caratteristici anche di Purusha, l'Uomo Cosmico Indú...

Tali visioni devono essere comprese come intuizioni introspettive che colgono in qualche modo lo spirito dell'inconscio, e nello stesso tempo come amalgama della fondamentale idea cristiana. Naturalmente il

motivo ha lo stesso significato nei sogni e nelle fantasie moderne nelle quali esso appare come un cielo trapunto di stelle, come stelle riflesse nell'acqua, come manciate di pagliuzze d'oro o come sabbia aurifera dispersa sulla terra nera, come regate di notte con lanterne sulla superficie nera del mare, come un occhio solitario nelle profondità del mare o della terra, come una visione parapsichica di globi luminosi, e cosí via. Siccome la coscienza è stata sempre descritta come un comportamento della luce, secondo me non è eccessivo ritenere che queste luminosità multiple corrispondano a minuscoli fenomeni consci. Se la luminosità appare in forma monadica, come una singola stella, sole o occhio, essa assume rapidamente la forma di mandala e deve essere interpretata come l'io. Non ha assolutamente a che fare con la « doppia coscienza » perché non c'è nessun indice di personalità dissociata. Al contrario i simboli dell'io hanno un carattere « unificatore ».

7°. SCHEMI DI COMPORTAMENTO E ARCHETIPI

Abbiamo affermato che le zone inferiori della psiche iniziano al punto in cui la funzione si emancipa dalla forza costrittiva dell'istinto e diviene assoggettabile alla volontà, ed abbiamo definito la volontà come energia disponibile. Ma questo, come è stato detto, presuppone un soggetto discriminatore capace di giudizio e dotato di coscienza. In questo modo giungiamo al punto di poter dimostrare, per cosí dire, proprio quello che eravamo partiti per eliminare cioè la identificazione della psiche con la coscienza. Questo dilemma si risolve una volta che ci rendiamo conto di quanto relativa sia la coscienza, poiché i suoi contenuti sono consci e inconsci allo stesso tempo, cioè consci sotto un aspetto e inconsci sotto un altro. Come succede per i paradossi, questa affermazione non è immediatamente comprensibile. Dobbiamo tuttavia abituarci a pensare che conscio e inconscio non hanno confini precisi, per cui uno cominci dove l'altro finisca. È piuttosto piú probabile che la psiche sia un insieme conscio-inconscio. Per quanto riguarda la terra

di nessuno, come io ho chiamato l'« inconscio personale », è abbastanza facile dimostrare che i suoi contenuti corrispondono esattamente alla nostra definizione di psiche. Ma — siccome lo definiamo « psichico » — esiste un inconscio psichico che non sia una « sfrangiatura della coscienza » e non sia personale?

... Freud stabilí l'esistenza di vestigia arcaiche e di modi primitivi di funzionamento nell'inconscio. Ricerche successive hanno confermato questo risultato e hanno raccolto una massa di materiale di osservazione. In considerazione della struttura del corpo sarebbe sorprendente che la psiche fosse il solo fenomeno biologico che non dimostrasse chiare tracce della sua storia evoluzionistica, ed è assolutamente probabile che questi segni siano strettamente collegati con la base istintiva. Istinto e impronta arcaica si incontrano nella concezione biologica di « schema di comportamento ». In realtà non ci sono istinti amorfi in quanto ogni istinto porta in sé lo schema della sua situazione. Esso segue sempre un'immagine e un'immagine ha caratteristiche fisse. L'istinto della formica che taglia le foglie segue l'immagine di formica, albero, foglia, tagliare, trasporto, e del piccolo orto di funghi delle formiche. Se manca una qualunque di queste condizioni, l'istinto non funziona perché esso non può esistere senza il suo schema completo, senza la sua immagine. Una tale immagine è un tipo *a priori* innato nella formica prima di ogni sua attività, poiché non può esserci alcuna attività se un istinto di schema corrispondente non lo inizi e non lo renda possibile. Questo schema vale per tutti gli istinti, e viene ritrovato in forma identica in tutti gli individui della stessa specie. Lo stesso vale anche per l'uomo; egli ha in sé questi tipi istintivi *a priori* che offrono schema e occasione per la sua attività, nella misura in cui egli funziona istintivamente. In quanto essere biologico non ha altra scelta che di agire in maniera specificamente umana e di seguire lo schema di comportamento che gli è proprio. Questo fatto impone stretti limiti alla portata possibile della volizione, e tanto piú rigidi quanto piú egli è primitivo e quanto piú la sua coscienza dipende dalla sfera istintiva. Sebbene da un certo punto di vista sia assolutamente corretto parlare di

schema di comportamento come vestigio arcaico ancora esistente, come fece Nietzsche riguardo alla funzione dei sogni, un tale atteggiamento fa poca giustizia al significato biologico e psicologico di questi tipi. Questi non sono soltanto relitti o residui di precedenti modi funzionali; essi sono i moderatori sempre presenti e biologicamente necessari della sfera istintiva e il loro raggio di azione copre l'intero regno della psiche e perde il suo potere assoluto soltanto quando viene limitato dalla relativa libertà del volere. Possiamo dire che l'immagine rappresenta il *significato* dell'istinto.

Sebbene sia probabile nella biologia umana l'esistenza di uno schema istintivo, sembra assai difficile dimostrare empiricamente l'esistenza di diversi tipi. Infatti l'organo con il quale potremmo riconoscerli — la coscienza — non è soltanto una trasformazione dell'originale immagine istintiva, ma anche il suo trasformatore. Perciò non sorprende che la mente umana trovi impossibile classificare l'uomo in tipi precisi simili a quelli che conosciamo nel regno animale. Devo confessare che non riesco a vedere nessun metodo diretto di risolvere il problema. E tuttavia sono riuscito, o perlomeno lo credo, a trovare almeno un modo indiretto di avvicinare l'immagine istintiva.

In quanto segue vorrei dare una breve descrizione di come è avvenuta questa scoperta. Spesso avevo osservato pazienti i cui sogni indicavano una ricca riserva di materiale fantastico. Inoltre, dai pazienti stessi, avevo l'impressione che essi fossero stipati di fantasie senza essere capaci di dirmi esattamente dove si trovasse la pressione interiore. Presi perciò un'immagine di sogno o una associazione del paziente e partendo da questo punto gli imposi di elaborare il suo tema o di svilupparlo lasciando piena libertà alla fantasia. Questo compito, a seconda del gusto o del talento individuale, poteva essere svolto in un modo qualunque, drammatico, dialettico, visivo, acustico, o nella forma della danza, della pittura, del disegno, o della plastica. Il risultato di questa tecnica fu un vasto numero di schemi complicati la cui diversità mi imbarazzò per anni, finché non fui capace di riconoscere che con questo metodo stavo assistendo alla manife-

stazione spontanea di un processo inconscio, che era appena assistito dalla abilità tecnica del paziente e al quale diedi poi il nome di « processo di individuazione ». Ma, molto prima che questa scoperta mi balenasse dinanzi agli occhi, avevo notato che questo metodo spesso diminuiva in grado notevole la frequenza e l'intensità dei sogni, riducendo cosí l'inesplicabile pressione esercitata dall'inconscio. In parecchi casi questo portava a un grande successo terapeutico che incoraggiava sia me che il paziente a continuare ancora, nonostante la sconcertante natura dei risultati (32). Mi sentivo costretto a soffermarmi sul loro carattere sconcertante, se non altro per trattenermi dal formare, in base a certi presupposti teorici, interpretazioni che sentivo essere non solo inadeguate, ma anche suscettibili di compromettere gli ingenui schemi del paziente. Quanto piú sospettavo che questi schemi ospitassero una certa finalità, tanto meno ero disposto a arrischiare qualunque teoria su di essi. Questa reticenza non mi era facilitata, poiché in parecchi casi avevo da fare con pazienti che avevan bisogno di un *point d'appui* intellettuale per evitare di affondare completamente nelle tenebre. Dovevo tentare di dare almeno interpretazioni provvisorie, per quanto ne ero capace, intercalando innumerevoli « forse » e « se » e « ma » e senza mai superare i limiti degli schemi che mi stavano davanti. Facevo sempre la massima attenzione a lasciare che l'interpretazione di ogni immagine si prolungasse in una domanda la cui risposta fosse lasciata alla libera fantasia del paziente.

L'assortimento caotico di immagini che dapprima mi trovai a dover affrontare si ridusse nel corso del lavoro a certi temi ben definiti e a elementi formali che si ripetevano in forma identica o analoga nella maggiore varietà di individui. Cito, come caratteristiche piú salienti, la molteplicità caotica e l'ordine, il dualismo, l'opposizione di luce e di tenebre, di alto e basso, di destra e sinistra, l'unione degli opposti in

(32) Cfr. « Aims of Modern Psychotherapy » in *The Practice of Psycotherapy*, Coll. Works, Vol. 16. p. 101 sgg; e *Two Essays on Analytical Psychology*, Coll. Works, Vol. 7, p. 343 sgg., New York e London, risp. 1954 e 1953.

un terzo, la quaternarietà (quadrato, croce), la rotazione (circolo, sfera) e in fine il processo di centramento e una disposizione radiale che di solito seguivano qualche sistema quaternario. Le formazioni triadiche, oltre alla *complexio oppositorum* in un terzo, erano relativamente rare e costituivano notevoli eccezioni che potevano essere spiegate da situazioni speciali (33). Il processo di centramento è, secondo la mia esperienza, l'acme che mai viene sorpassato del completo sviluppo, (34) ed è caratterizzato dal fatto che porta con sé il massimo effetto terapeutico possibile. I caratteri distintivi sopraelencati vanno fino ai limiti dell'astrazione e tuttavia, nello stesso tempo, sono l'espressione piú semplice dei princípi formativi che qui intervengono. In pratica gli schemi sono assai piú variegati e assai meno concreti. La loro varietà è superiore a qualunque possibilità di descrizione. Posso dire soltanto che in tutte le mitologie conosciute non c'è probabilmente alcun motivo che qualche volta non compaia in queste configurazioni. Se nei miei pazienti c'era una qualunque conoscenza consapevole di motivi mitologici che fosse degna di nota, essa restava assai indietro rispetto alla genialità della fantasia creatrice.

Questi fatti dimostrano in maniera inequivocabile come le fantasie guidate da moderatori inconsci coincidano con i monumenti della attività spirituale dell'uomo come noi li conosciamo in base alla tradizione e alle ricerche etnologiche. Tutti i caratteri astratti che ho già menzionato sono in certo senso consci; ognuno sa contare fino a quattro e conosce il circolo e il quadrato, ma in quanto princípi formativi essi sono inconsci e per lo stesso criterio non è conscio neppure il loro significato psicologico. Da queste esperienze derivano le mie idee e opinioni piú basilari. Prima feci le osservazioni e soltanto dopo formulai le mie opinioni. Lo stesso accade alla mano che guida una matita o un pennello, al piede che esegue un passo di danza, all'occhio e all'orecchio, alla parola e al pensiero: un impulso oscuro è l'arbitro definitivo dello

(33) Lo stesso si può dire per le figure pentadiche.

(34) Per quanto lo sviluppo può essere accertato in base al materiale obiettivo.

schema, un inconscio *a priori* precipita in una forma plastica e non si ha nessun indizio che la coscienza di un'altra persona sia guidata dagli stessi princípi proprio nel momento in cui ci si sente completamente esposti ai capricci soggettivi e senza limiti del caso. Sull'intero processo sembra regnare un oscuro presentimento non solo dello schema ma anche del suo significato (35). Immagine e significato sono identici, e non appena la prima prende forma, il secondo diviene chiaro. Praticamente lo schema non richiede alcuna interpretazione, raffigura il proprio significato. Ci sono casi in cui concedo l'interpretazione come un requisito terapeutico. La conoscenza scientifica è naturalmente una altra cosa. Qui dobbiamo astrarre dalla somma totale delle nostre esperienze certi concetti della maggior validità generale possibile, che non sono dati *a priori*. Questo particolare lavoro implica una traduzione dell'archetipo operativo senza tempo e sempre presente, nel linguaggio scientifico di oggi.

Queste esperienze e riflessioni mi portano a credere che ci siano certe condizioni collettive inconscie che agiscono come moderatori e stimolatori dell'attività della fantasia creatrice e che evocano formazioni corrispondenti servendosi del materiale psichico esistente. Esse si comportano esattamente come la forza motrice dei sogni; perciò l'immaginazione attiva, come ho chiamato questo metodo, prende talvolta il posto dei sogni. L'esistenza di questi moderatori inconsci, che chiamo talvolta « dominanti » (36) per il modo in cui agiscono, mi sembrò cosí importante che ho basato su di essa la mia ipotesi di un inconscio impersonale e collettivo. L'aspetto piú notevole di questo metodo mi appariva quello di non richiedere una *reductio in primam figuram*, ma piuttosto una sintesi, suffragata da un atteggiamento volontariamente adottato benché d'altra parte perfettamente naturale, di materiale conscio passivo e di influenze inconscie, quindi una specie di amplificazione spontanea degli archetipi. Le immagini non devono essere ritenute una riduzione di contenuti consci al loro piú semplice denominatore, perché que-

(35) Cfr. *Psychology and Alchemy*, p. 211 e sgg.
(36) Cfr. *Two Essays on Analytical Psychology*, p. 151.

sta che sarebbe la strada diretta che porta alle immagini primordiali è, come ho detto prima, inimmaginabile; le immagini compaiono soltanto nel corso della amplificazione.

Su questo processo naturale di amplificazione baso anche il mio metodo di astrazione del significato dei sogni poiché i sogni si comportano esattamente nello stesso modo della immaginazione attiva, e manca soltanto il sostegno dei contenuti consci. Nella misura in cui gli archetipi intervengono nella formazione dei contenuti consci — regolandoli, modificandoli e motivandoli — essi agiscono come gli istinti. Perciò è assai naturale supporre che questi fattori siano connessi con gli istinti ed esaminare se i tipici schemi di situazione che questi princípi formali collettivi apparentemente rappresentano, non siano alla fine identici agli schemi di comportamento. Devo ammettere che fino a oggi non ho trovato alcuna argomentazione che escluda definitivamente questa possibilità.

Prima di continuare ulteriormente le mie riflessioni, devo sottolineare un aspetto degli archetipi che sarà ovvio per chiunque abbia esperienza pratica di queste cose. Cioè, che gli archetipi hanno, quando compaiono, un carattere nettamente numinoso che può essere descritto soltanto come « spirituale », se la parola « magico » è troppo forte in questo caso. Di conseguenza questo fenomeno è della massima importanza pratica per la psicologia della religione. Nei suoi effetti è tutt'altro che ambiguo. Può essere risanatore o distruttivo, ma non è mai indifferente, purché, naturalmente, esso abbia raggiunto un certo grado di chiarezza (37). Questo aspetto piú di ogni altro epiteto merita quello di « spirituale ». Abbastanza spesso succe-

(37) Occasionalmente si associa con effetti sincronistici o parapsichici. Per sincronicità intendo, come ho spiegato altrove, la coincidenza non insolita di avvenimenti soggettivi e oggettivi che appunto non possono essere spiegati causalmente allo stato attuale delle nostre conoscenze. Su questa premessa si basa l'astrologia e il metodo *I Ching*. Queste osservazioni, come le scoperte astrologiche, non sono generalmente accettate sebbene, come si sa, questo non abbia mai disturbato la realtà dei fatti. Cito questi effetti speciali soltanto per amore di completezza e a esclusivo beneficio di quei lettori che hanno avuto occasione di convincersi della realtà dei fenomeni parapsichici.

de che l'archetipo si presenti nella forma di uno *spirito* in sogni o fantasie, o che perfino si comporti come un fantasma. Intorno alla sua numinosità c'è un'aura mistica, ed esso ha un effetto corrispondente sulle emozioni. Esso mobilita le convinzioni filosofiche e religiose di quelle stesse persone che si ritenevano miglia lontane da tali accessi di debolezza. Spesso spinge con straordinaria passione e con logica inesorabile verso la sua meta e attira il soggetto sotto il suo incanto, dal quale nonostante la resistenza piú disperata è incapace di sottrarsi e alla fine non lo desidera neppure, poiché l'esperienza porta con sé una profondità e una pienezza di significato che prima erano impensabili. Apprezzo pienamente la resistenza che tutte le radicate convinzioni sono spinte ad opporre contro scoperte psicologiche di questo genere. Con maggiore preveggenza che reale sapere la maggior parte delle persone si sentono atterrite dal minaccioso potere che giace incatenato dentro ciascuno di noi, attendendo soltanto la magica parola che lo liberi. Questa parola magica fa rima quasi sempre con « ismo » ed opera con maggior successo con quelli che hanno minore accesso al loro io interiore e si sono maggiormente sviati dalle loro radici istintive in direzione del mondo realmente caotico della *coscienza collettiva.*

Nonostante, o forse a motivo dell'affinità con l'istinto, l'archetipo rappresenta l'autentico elemento dello spirito, ma di uno spirito che non deve essere identificato con l'intelletto umano, poiché è lo *spiritus rector* di quest'ultimo. Il contenuto essenziale di tutte le mitologie, di tutte le religioni e di tutti gli ismi è archetipico. L'archetipo è spirito o pseudo-spirito: quello che esso dimostra di essere alla fine, dipende dall'atteggiamento della mente umana. Archetipo e istinto sono gli opposti piú estremi che si possano immaginare, come si può facilmente capire confrontando un uomo che sia in preda ai suoi impulsi istintivi e un uomo che sia dominato dallo spirito. Ma, appunto come tra tutti gli estremi si stabilisce un legame talmente stretto che non si può fissare e nemmeno pensare una posizione senza la corrispondente negazione, anche in questo caso « *les extrêmes se touchent* ». Essi appartengono l'uno all'altro come corrispondenze, il

che non equivale a dire che uno sia derivabile dall'altro, ma che essi sussistono fianco a fianco come riflessi dell'opposizione che è presupposta da ogni energia psichica. L'uomo si trova contemporaneamente costretto ad agire e libero di riflettere. Questo contrasto della sua natura non ha alcun significato morale, poiché lo istinto non è di per se stesso piú cattivo di quanto lo spirito sia buono. Ambedue possono essere in un modo e nell'altro. L'elettricità negativa è altrettanto buona dell'elettricità positiva: in primo luogo e soprattutto è elettricità. Gli opposti psicologici devono anch'essi essere considerati da un punto di vista scientifico. I veri opposti non sono mai incommensurabili; se lo fossero non potrebbero mai unirsi. Nonostante ogni contrasto, essi effettivamente dimostrano una costante propensione a unirsi, e Cusano definí Dio come una *complexio oppositorum*.

Gli opposti sono le qualità estreme di ogni stato, e formano un potenziale in virtú del quale lo stato è percepito come reale. La psiche è costituita da processi la cui energia scaturisce dall'equilibrio di ogni genere di opposti. L'antitesi di spirito e istinto è soltanto una delle formulazioni piú comuni, ma essa ha il vantaggio di ridurre a un denominatore comune il maggior numero dei piú importanti e complessi processi psichici. Visti in questo modo, sembra che i processi psichici siano fattori equilibratori dell'energia che scorre tra lo spirito e l'istinto, sebbene rimanga avvolta nel buio la questione se un processo debba essere descritto come spirituale o come istintivo. Tale valutazione o interpretazione dipende totalmente dal punto di vista o dalla condizione della mente cosciente. Una coscienza scarsamente sviluppata, per esempio, che per causa di un ammassamento di proiezioni sia impressionata disordinatamente da cose e stati concreti o apparentemente tali, vedrà naturalmente negli impulsi istintivi la fonte di ogni verità. Essa resta fortunatamente inconsapevole della spiritualità di tale assunto filosofico, ed è convinta di aver stabilito con questa opinione la essenziale istintività di tutti i processi psichici. Reciprocamente, una coscienza che si trovi in opposizione con gli istinti può, in conseguenza dell'enorme influenza esercitata dagli archetipi, subordinare a un punto tale

l'istinto allo spirito che possono sorgere le complicazioni piú grottescamente « spirituali » da avvenimenti che indubbiamente sono biologici. In questo caso viene ignorata l'istintività del fanatismo richiesto per tale operazione.

I processi psichici si comportano dunque come una scala graduata lungo la quale « scivola » la coscienza. A un certo momento essa si trova in vicinanza dell'istinto e cade sotto la sua influenza, in un altro momento scivola verso l'altra estremità nella quale predomina lo spirito che assimila perfino i processi istintivi piú opposti. Queste contrapposizioni, cosí fertili di illusioni, non sono affatto sintomi di anormalità; esse costituiscono invece la polarità gemella di quella unilateralità psichica tipica dell'uomo normale di oggi. Naturalmente questo non si manifesta soltanto nella sfera dell'antitesi di spirito e istinto; essa assume molte altre forme, come ho dimostrato nella mia opera *Psychological Types.*

Questa coscienza « scivolante » è estremamente caratteristica dell'uomo moderno. Ma l'unilateralità che essa provoca può essere eliminata da quello che ho chiamato « il riconoscimento dell'ombra ». Un neologismo greco-latino, con un'espressione meno « poetica » e piú « scientifica » avrebbe potuto facilmente essere coniato al posto della mia definizione. Tuttavia in psicologia imprese di questo genere sono sconsigliabili almeno quando si tratta di problemi eminentemente pratici. Tra essi c'è appunto il « riconoscimento dell'ombra », la crescente consapevolezza della parte inferiore della personalità, che non dovrebbe essere deformata in una attività intellettuale, poiché essa ha assai piú il significato di una passione e di una sofferenza che implicano l'uomo intero. L'essenza di quello che deve essere riconosciuto e assimilato è stata espressa cosí nettamente e plasticamente in linguaggio poetico dalla parola « ombra » che sarebbe quasi una presunzione non volersi servire di questo retaggio linguistico. Perfino il termine « parte inferiore della personalità » è inadeguato e ambiguo, mentre « ombra » non presume nulla che fissi rigidamente il suo contenuto. L'« uomo senza un'ombra » è statisticamente il tipo umano piú comune, è uno che immagina di essere sol-

tanto quello che gli importa sapere di se stesso. Sfortunatamente né il cosiddetto uomo religioso né l'uomo di pretese scientifiche costituisce una eccezione a questa regola (38).

Affrontare un archetipo o un istinto è un problema *etico* di prima grandezza, la cui urgenza è sentita soltanto da chi si trova di fronte alla necessità di assimilare l'inconscio e di integrare la propria personalità. Questo accade soltanto all'uomo che si rende conto di soffrire di una neurosi o che sa che non tutto funziona bene nella sua costituzione psichica. Certamente non si tratta della maggioranza. L'uomo « comune », che è prevalentemente un uomo massa, agisce in base al principio di non rendersi conto di nulla, né ha bisogno di questo, in quanto per lui la sola cosa che commette errori è quella vasta anonimità convenzionalmente nota come lo « Stato » o la « Società ». Ma appena un uomo sa che è, o dovrebbe essere responsabile, si sente responsabile anche per la sua costituzione psichica e tanto piú quanto piú chiaramente si avvede di come dovrebbe comportarsi per divenire piú sano, piú stabile e piú efficiente. Una volta che sia sulla strada di assimilare l'inconscio, potrà essere ben certo che non riuscirà ad eludere alcuna difficoltà che faccia parte integrale della sua natura. L'uomo massa, d'altra parte, gode il privilegio di non essere mai « colpevole » delle catastrofi politiche e sociali nelle quali precipita il mondo intero. Il suo equilibrio definitivo viene travolto con esso; mentre l'altro uomo ha almeno la possibilità di trovare un punto di vantaggio spirituale, un regno che « non è di questo mondo ».

Sarebbe un imperdonabile peccato di omissione se si trascurasse il *valore conoscitivo* dell'archetipo, che è di estrema importanza sia teorica che terapeutica.

(38) Questa fu la verità sulla quale Philip Wylie fondò il suo veemente attacco contro la civiltà moderna, identificata esclusivamente con gli Stati Uniti (*Generation of Vipers*, New York 1942). Ciò vale tuttavia con poche variazioni anche per gli Europei. Lo sviluppo della coscienza nell'uomo civilizzato è accompagnato da pericoli molti gravi, che ancora evidentemente non sono riconosciuti per quello che sono e sono spesso travisati nel piú disastroso dei modi.

In quanto fattore numinoso l'archetipo determina la modalità della strutturazione e l'andamento che essa seguirà, con un'apparente prescienza, o come se fosse già in possesso della meta che deve essere circoscritta dal processo di centramento (39). Mi piacerebbe rendere chiaro il modo in cui funziona un archetipo con questo semplice esempio: quando soggiornavo nell'Africa Equatoriale Orientale, sulle pendici meridionali del Monte Elgon, trovai che i nativi all'alba solevano uscire dalle loro capanne, tenere le mani davanti alla bocca, e sputarvi e soffiarvi sopra con energia. Poi sollevavano le braccia e tenevano le mani con le palme verso il sole. Chiesi loro il significato di quello che facevano, ma nessuno fu capace di darmi una spiegazione. Avevano sempre fatto cosí, mi dissero, e lo avevano appreso dai genitori. Forse lo stregone avrebbe potuto sapere cosa ciò significasse. Interrogai lo stregone. Egli come gli altri non sapeva nulla, ma mi assicurò che ancora suo nonno lo sapeva. Era esattamente quello che si faceva a ogni levar del sole o alla prima fase della luna nuova. Per quella gente, come ho potuto mostrare, il momento in cui appariva il sole o la nuova luna era « *mungu* », che corrisponde alla parola melanesiana « *mulungu* » *o* « *mana* » (40), ed è tradotto dai missionari come " Dio ". In realtà in elgoyi « *athista* » significa sia " sole " che " Dio ", benché essi neghino che il sole sia Dio. Soltanto il momento in cui esso sorge è *mungu* o *athista*. Sputo e respiro significano sostanza animica. Quindi essi offrono la loro anima a Dio, ma non sanno quello che stanno facendo e non l'hanno mai saputo. Essi lo fanno a motivo dello stesso archetipo preconscio, che gli antichi Egiziani sui loro monumenti attribuivano al babbuino cinocefalo adoratore del sole, pur sapendo perfettamente che tale gesto rituale era in onore di Dio. Il comportamento degli Elgonyi certamente ci sorprende come eccessivamente primitivo, ma dimentichiamo che gli occidentali civilizzati non si comportano diversamente. Quale significato potesse avere l'albero di Na-

(39) Cfr. *Psychology and Alchemy*, Parte II, per la prova.
(40) (*Mulungu* = spirito, anima, demonismo, magia, prestigio: *Two Essays* § 108 - n.d.r.).

tale i nostri antenati lo sapevano ancor meno di noi, ed è solo di recente che noi ci siamo preoccupati di appurarlo completamente.

L'archetipo è natura pura incorrotta (41), ed è natura che porta l'uomo a pronunciare parole e compiere azioni il cui significato è cosí lontano dalla sua consapevolezza che egli non vi indugerebbe col pensiero neppure se fosse capace di pensare, come l'occidentale. Una umanità piú matura, piú conscia, di fronte a tali fenomeni significativi, di cui tuttavia nessuno poteva precisare il senso, ha formulato l'idea che questi fossero gli ultimi resti di un'età dell'oro nella quale c'erano uomini dotati di un sapere universale che insegnavano la saggezza alle nazioni: nei tempi di degenerazione che seguirono questi insegnamenti furono dimenticati e furono ripetuti soltanto come gesti meccanici fatti senza pensare. In considerazione delle scoperte della psicologia moderna non si può dubitare che esistano archetipi preconsci che non furono mai consci e che possono essere constatati soltanto indirettamente in base ai loro effetti sui contenuti consci. Secondo me non c'è alcun argomento sostenibile contro l'ipotesi che tutte le funzioni psichiche che oggi ci sembrano conscie fossero una volta inconscie e tuttavia operassero *come se fossero* conscie. Si potrebbe anche dire che tutti i fenomeni psichici che si possono trovare nell'uomo erano già presenti nello stato naturale inconscio. A questo si potrebbe obiettare che allora non risulterebbe affatto chiaro perché esista una coscienza. Vorrei tuttavia ricordare al lettore che, come già abbiamo visto, tutte le funzioni inconscie hanno il carattere automatico di un istinto, e che gli istinti entrano sempre in collisione, o per la loro costrittività seguono inalterati il loro corso ad onta di qualunque influenza, anche in condizioni che potrebbero realmente danneggiare la vita dell'individuo. Per ovviare a questo fenomeno la coscienza mette in grado l'individuo di trovare un ordinato adattamento e di controllare gli istinti: egli quindi non può fare a meno della

(41) Qui «natura» significa semplicemente quello che è dato e che sempre fu dato.

coscienza. Un uomo è tale solo per la sua capacità di consapevolezza.

Il conseguimento di una sintesi dei contenuti consci e inconsci, e il cosciente riconoscimento degli effetti degli archetipi sui contenuti consci, rappresenta il culmine di un concentrato sforzo psichico e spirituale intrapreso consapevolmente con un chiaro proposito. Cioè, la sintesi può anche essere preparata prima e portata a un certo punto — il « punto di emergenza » di James — inconsciamente; irrompe poi nella coscienza con un proprio atto volitivo e impone a questa di affrontare il formidabile compito di assimilare i contenuti che sono emersi in essa, senza tuttavia danneggiare il funzionamento dei due sistemi, vale a dire della coscienza dell'ego da un lato e dall'altro del complesso che ha fatto irruzione. Esempi classici di questi sistemi sono la conversione di Paolo di Tarso e la visione della Trinità di Nicolas di Flüe.

Per mezzo dell'« immaginazione attiva » siamo posti in una posizione di vantaggio, poiché possiamo fare la scoperta dell'archetipo senza sprofondare di nuovo nella sfera istintiva, che ci porterebbe soltanto a una incoscienza totale, o ancora peggio a qualche tipo di surrogato intellettuale dell'istinto. Questo significa, impiegando ancora una volta la similitudine dello spettro, che l'immagine istintiva deve essere situata non all'estremità rossa, ma a quella violetta della banda cromatica. Il dinamismo dell'istinto è inserito nella parte infrarossa dello spettro, mentre le immagini istintive si trovano nella parte ultravioletta. Se ricordiamo il nostro simbolismo dei colori, allora, come abbiamo detto, il rosso si adatta abbastanza bene all'istinto. Ma per lo spirito, come ci si potrebbe attendere (42), l'azzurro andrebbe meglio che il violetto. Il viola è il colore « mistico » e certamente riflette una qualità indubbiamente « mistica » o paradossale dell'archetipo nella maniera piú soddisfacente. Il violetto è un composto di azzurro e di rosso sebbene nello spet-

(42) Questa supposizione si fonda sull'esperienza che l'azzurro, colore dell'aria e del cielo, è usato piú volentieri per descrivere contenuti spirituali, mentre il rosso, il colore « caldo », per i sentimenti e le emozioni.

tro sia un colore autonomo. Ora sfortunatamente sarebbe soltanto un pensiero edificante sentirci costretti a sottolineare che l'archetipo è caratterizzato piú accuratamente dal violetto poiché questo, oltre ad essere un'immagine autonoma, è nello stesso tempo un *dinamismo* che si fa sentire nella numinosità e nell'affascinante potenza dell'immagine archetipica. Il riconoscimento e l'assorbimento dell'istinto non avvengono mai all'estremità rossa, cioè per assorbimento nella sfera istintiva, ma soltanto mediante integrazione dell'immagine che indica e nello stesso tempo evoca lo istinto, sebbene in una forma del tutto differente da quella che incontriamo al livello biologico. Quando Faust osserva a Wagner: « Sei consapevole di un solo impulso, possa tu non imparare mai a conoscere l'altro! » è un modo di dire che potrebbe essere applicato ugualmente bene all'istinto in generale. Esso ha due aspetti, da una parte viene sperimentato come dinamismo fisiologico, mentre dall'altro le sue molteplici forme entrano nella coscienza come immagini e gruppi di immagini e in essa provocano effetti numinosi che offrono, o sembrano offrire, il piú netto contrasto possibile con l'istinto considerato dal punto di vista fisiologico. Per chiunque conosca la fenomenologia religiosa non è un segreto il fatto che sebbene la passione fisica e quella spirituale siano mortali nemiche, esse sono nondimeno sorelle, ragione per cui spesso basta il minimo tocco per trasformare l'una nell'altra. Ambedue sono reali ed insieme costituiscono una coppia di estremi che è una delle fonti piú ricche di energia psichica. Non c'è alcun vantaggio nel derivare l'una dall'altra allo scopo di dare il primato ad una di esse. Anche se dapprima ne conosciamo soltanto una, e non ci accorgiamo dell'altra che molto piú tardi, questo non dimostra che l'altra non ci fosse stata sempre. Il calore non può essere prodotto dal freddo, né l'alto dal basso. Tuttavia un'opposizione esiste in una forma binaria o non esiste affatto, e un essere senza opposti è del tutto impensabile, quasi fosse impossibile determinarne l'esistenza.

Pertanto l'assorbimento nella sfera istintiva non porta e non può portare al riconoscimento cosciente e all'assimilazione dell'istinto, poiché la coscienza lot-

ta nel panico per non essere inghiottita nella primitività e incoscienza della pura istintività. Questo timore è l'eterno fardello dell'eroe del mito, ed è tema di innumerevoli tabú. Quanto piú ci si avvicina al mondo istintivo, tanto piú violenta è l'aspirazione a fuggirne e a ricuperare la luce della coscienza lontano dalle tenebre degli agitati abissi. Psicologicamente, tuttavia, l'archetipo in quanto immagine di un istinto è una meta spirituale verso la quale tende l'intera natura umana, è il mare nel quale confluiscono tutti i fiumi, il premio che l'eroe conquista con la lotta contro il drago.

Siccome l'archetipo è un principio formativo di potenza istintiva, l'azzurro è contaminato con il rosso ed appare violetto. Potremmo anche interpretare la similitudine come una apocatastasi dell'istinto portato a una frequenza superiore, nello stesso modo in cui facilmente potremmo derivare l'istinto da un archetipo latente (cioè trascendente) che si manifesti con una maggiore lunghezza d'onda (43). Sebbene ovviamente non possa essere piú che una semplice analogia, mi sento tuttavia tentato di raccomandare al lettore questa immagine violetta come un'indicazione illustrativa dell'affinità dell'archetipo con il suo opposto. La fantasia creativa dell'alchimista cercò di esprimere questo astruso segreto della natura per mezzo di un altro simbolo non meno visivo: l'Uroboros, il serpente che si mangia la coda.

Non desidero portare questa similitudine fino all'estremo, ma come il lettore comprenderà, si è sempre lieti discutendo un problema difficile di trovare appoggio in una comoda analogia. Inoltre questa analogia contribuisce a illuminare un quesito che ancora non ci siamo posti, e per il quale tanto meno abbiamo trovato risposta, quello concernente la *natura* dell'archetipo. Le idee archetipiche che giungono a noi tramite la mediazione dell'inconscio non dovrebbero essere confuse con l'archetipo in quanto tale. Esse sono

(43) Sir James Jeans (*Physics and Phisolophy*, Cambridge 1942, p. 282 sgg.) rileva che le ombre sulla parete della caverna di Platone sono altrettanto reali delle figure invisibili che le proiettano, e la cui presenza può essere dedotta soltanto con mezzi matematici.

strutture assai varie che rimandano tutte a una forma fondamentale essenzialmente non visiva. Quest'ultima è caratterizzata da certi elementi formali e da certi significati fondamentali, che possono tuttavia essere afferrati solo con approssimazione. L'archetipo in quanto tale è un fattore psicoide che appartiene, per cosí dire, all'estremità ultravioletta, invisibile, dello spettro. Di per sé non appare capace di raggiungere la coscienza. Azzardo questa ipotesi poiché ogni archetipo che è percepito dalla coscienza sembra rappresentare una serie di variazioni su un tema fondamentale. Si è maggiormente colpiti da questo fatto quando si studiano le infinite variazioni del motivo della mandala. Questa è una forma fondamentale relativamente semplice che si può dire abbia un significato « centrale ». Ma sebbene assomigli alla struttura di un centro, è tuttavia incerto se entro quella struttura sia maggiormente accentuato il centro o la periferia, la divisione o la non-divisione. Siccome altri archetipi danno luogo a simili dubbi, mi sembra probabile che la vera natura dell'archetipo non possa essere resa conscia, che sia cioè trascendente, ed è perciò che la chiamo psicoide. Inoltre ogni archetipo, in quanto fenomeno visivo, è già conscio e pertanto differisce in misura imprecisabile dalla causa della visione. Come ha affermato Theodor Lipps, la natura dello psichico è inconscia. Qualunque cosa conscia fa parte del mondo fenomenico che — a quanto ci insegna la fisica moderna — non fornisce le spiegazioni richieste da una realtà oggettiva. La realtà oggettiva richiede un modello matematico e l'esperienza dimostra che questo è costituito di fattori invisibili e non-visivi, vale a dire noumenici. La psicologia non può evitare la validità generale di questo fatto, tanto meno in quanto l'osservatore psichico è già incluso in ogni formulazione di realtà oggettiva. La teoria psicologica non può neppure essere formulata matematicamente poiché non abbiamo alcun metro con il quale misurare le quantità psichiche. Dobbiamo fondarci soltanto sulla qualità, cioè sui fenomeni percepibili. Di conseguenza è interdetto alla psicologia di fare alcuna affermazione valida sugli stati inconsci o, per esprimersi diversamente, non c'è alcuna speranza che possa essere verificata scientificamente la

validità di una qualunque affermazione su stati o processi inconsci. Qualunque cosa si dica sugli archetipi, essi restano visualizzazioni o concretizzazioni che appartengono al campo della coscienza: non possiamo parlare di essi in nessun altro modo. Dobbiamo tuttavia ricordare sempre che per « archetipo » intendiamo qualcosa di intrinsecamente non visivo e noumenico che ha a che fare con la continuità fisica quanto questa con esso. Esattamente come la fisica matematica, nel suo aspetto psicologico, non può fare altro che stabilire la presenza di un osservatore senza essere in grado di affermare nulla su di esso, la psicologia può soltanto indicare, grazie al fenomeno della sincronicità, una particolare relazione con la continuità spazio-temporale pur senza essere in grado di affermare nulla circa la sua natura. Per quanto ne sappiamo noi la psicologia può essa stessa essere la natura, matematicamente indeterminabile ma qualitativa, di quella continuità. Certamente le nostre attuali conoscenze non ci permettono altro che il confronto con due coni i cui apici, incontrandosi in un punto assolutamente privo di estensione, un vero punto zero, si toccano e non si toccano.

Nei miei scritti precedenti ho sempre trattato i fenomeni archetipici come psichici in quanto il contenuto da esporre o da investigare interessava soltanto le idee. La natura psicoide dell'archetipo, come qui viene presentata, non contraddice queste precedenti formulazioni; rappresenta soltanto un ulteriore grado di differenziazione concettuale che divenne inevitabile non appena mi vidi costretto a intraprendere una analisi piú generale della natura della psiche e a chiarire i concetti empirici che la concernono e la relazione tra di essi.

Come l'« infrarosso psichico », la psiche biologica istintiva, passa gradualmente alla fisiologia dell'organismo e si confonde cosí con le condizioni chimiche e fisiche di esso, allo stesso modo l'« ultravioletto psichico », l'archetipo, descrive un campo che non presenta nessuna delle caratteristiche del fisiologico e tuttavia, in ultima analisi, non può piú essere considerato psichico sebbene si manifesti psichicamente. Ma i processi fisiologici si comportano nello stesso

modo senza per questo essere dichiarati psichici. Sebbene non ci sia alcuna forma di esistenza che non sia comunicata a noi tramite la mediazione della psiche e soltanto di essa, sarebbe difficile affermare che tutto è semplicemente psichico. Dobbiamo applicare questo argomento logicamente anche agli archetipi. Dato che il loro essere essenziale è per noi inconscio, e tuttavia ne abbiamo esperienza come di agenti spontanei, attualmente non c'è forse altra soluzione che descrivere la loro natura, in base al loro effetto principale, come « spirito »... In questo modo la posizione dell'archetipo verrebbe a essere situata al di là della sfera psichica, in maniera analoga alla posizione dell'istinto fisiologico, che è immediatamente radicato nella materia dell'organismo, e per la sua natura psicoide costituisce il ponte verso la materia in genere. Nelle concezioni archetipiche e nelle percezioni istintive, spirito e materia si trovano di fronte sul piano psichico. Sia la materia che lo spirito compaiono sul piano psichico come qualità distintive dei contenuti consci. La natura ultima di ambedue è trascendente, cioè noumenica, giacché la psiche e i suoi contenuti son la sola realtà che ci sia data *senza una mediazione.*

8°. CONSIDERAZIONI E PROSPETTIVE GENERALI

Il problema della psicologia analitica, come ho tentato di esporre qui, portò a conclusioni che stupirono perfino me stesso. Ritenevo di stare lavorando lungo le migliori direttive scientifiche, stabilendo fatti, osservando, classificando, descrivendo relazioni causali e funzionali, soltanto per scoprire alla fine che mi ero avvolto in una rete di riflessioni che si estendono assai al di là della scienza naturale e si ramificano nel campo filosofico, teologico, delle religioni comparate, e delle scienze umane in genere. Questa evasione, cosí inevitabile quanto sospetta, mi ha causato non poche preoccupazioni. A parte la mia personale incompetenza in questi campi, mi sembrava che le mie riflessioni fossero discutibili anche per motivi di principio, poiché sono profondamente convinto che l'« equazione

personale » ha un decisivo effetto sui risultati dell'osservazione psicologica. Il fatto tragico è che la psicologia non dispone di una coerenza matematica, ma soltanto di un calcolo di pregiudizi soggettivi. Essa manca anche dell'immenso vantaggio di un punto archimedico, a differenza della fisica. Quest'ultima osserva il mondo fisico dal punto di vista psichico e lo può tradurre in termini psichici. La psiche invece osserva se stessa e può ritradurre lo psichico soltanto in termini psichici. Se la fisica fosse in queste condizioni essa non potrebbe fare altro che lasciare il processo fisico al suo stesso metodo formativo, poiché in tal modo esso sarebbe piú chiaramente se stesso. Per la psicologia non esiste alcun medium in cui possa riflettersi; essa può soltanto specchiarsi in se stessa, e descrivere se stessa. Questo, logicamente, è anche il principio del mio metodo: sostanzialmente un processo sperimentale nel quale successo e insuccesso, interpretazione e errore, teoria e speculazione, medico e paziente formano una *simptosi* (σύμπτωσις) *o simptoma* (σύμπτωμα) — un venire insieme — e nello stesso tempo sono sintomi di un certo processo o di un certo corso di eventi. Perciò quello che sto descrivendo non è, in fondo, nient'altro che un profilo degli avvenimenti psichici che palesano una certa frequenza statistica. Scientificamente parlando, noi non ci siamo spostati verso un piano in qualche modo « al di sopra » del processo psichico, né ci siamo tradotti in un altro mezzo di espressione. La fisica, d'altra parte, è in grado di far detonare formule matematiche — prodotto della pura attività psichica — e uccidere 78.000 persone in un solo colpo.

Questo argomento realmente « devastatore » si pensa possa ridurre la psicologia al silenzio. Ma in tutta modestia possiamo rilevare che anche il pensiero matematico è una funzione psichica, grazie alla quale la materia può essere organizzata in maniera tale da sconvolgere le potenti forze che tengono legati insieme gli atomi, cosa che ad essi non accadrebbe mai nel corso naturale delle cose, per lo meno su questa terra. La psiche è un elemento disturbatore delle leggi naturali del cosmo, e nel caso che mai riuscissimo ad agire in qualche modo su Marte servendoci della

fissione nucleare, anche questo fatto dovrebbe passare attraverso la psiche.

La psiche è l'asse del mondo: non solo è la sola grande condizione per l'esistenza stessa di un mondo, ma anche un intervento nell'ordine naturale esistente e nessuno può dire con certezza a che punto questo intervento avrà finalmente termine. Non è certamente necessario insistere sulla dignità dell'anima in quanto oggetto delle scienze naturali. Quindi, con la maggiore urgenza possibile dobbiamo sottolineare il fatto che la minima alterazione del fattore psichico, se si tratta di una alterazione di principio, è della massima importanza riguardo alla nostra conoscenza del mondo e all'immagine che ci formiamo di esso. L'integrazione dei contenuti inconsci nella coscienza, che è l'obiettivo principale della psicologia analitica, è appunto una tale alterazione di principio in quanto abolisce la sovranità dell'ego soggettivo e della coscienza collettiva e pone a confronto quest'ultima con i contenuti inconsci collettivi. Conseguentemente sembra che l'ego debba dipendere da due fattori: primo, le condizioni della coscienza collettiva, cioè sociale, e secondo, le dominanti collettive inconscie, e cioè gli archetipi. Il secondo fattore sfocia fenomenologicamente in due categorie: l'istintiva e l'archetipica. La prima comprende gli impulsi naturali, la seconda le dominanti che emergono nella coscienza come idee universali. Tra i contenuti della coscienza collettiva, che pretendono di essere verità generalmente accettate, e quelli dell'inconscio collettivo, c'è un contrasto talmente pronunciato che questi ultimi vengono respinti come totalmente irrazionali, per non dire insignificanti, e sono esclusi nel modo più ingiustificato dalle considerazioni scientifiche, come se non esistessero. Tuttavia fenomeni psichici di questo genere esistono e si affermano con violenza, e se essi ci sembrano senza senso, questo prova soltanto che non li capiamo. Una volta che la loro esistenza sia riconosciuta, essi non possono piú essere esclusi dalla nostra visione del mondo, soprattutto perché la *Weltanschauung* prevalentemente fondata su elementi consci si dimostra incapace di affermare i fenomeni in questione. Un coscienzioso studio di questi fenomeni subito ci rivela la loro insolita im-

portanza, e difficilmente potremmo fare a meno di concludere che tra la coscienza collettiva e l'inconscio collettivo si estende un abisso praticamente invalicabile, al di sopra del quale si trova sospeso il soggetto.

Di norma la coscienza collettiva vince facilmente con le sue generalità « ragionevoli » che non offrono alcuna difficoltà all'intelligenza media. Questa crede ancora alla necessaria correlazione di causa e di effetto e non ha quasi affatto notato che la causalità è divenuta relativa. Per essa la distanza piú breve tra due punti è ancora la linea retta, sebbene la fisica debba fare i conti con infinite distanze piú brevi che ai conformisti della cultura contemporanea possono sembrare squisitamente assurde. Tuttavia l'impressionante esplosione di Hiroshima ha provocato un timoroso rispetto anche per le piú astruse elucubrazioni della fisica moderna. L'esplosione cui recentemente abbiamo avuto occasione di assistere, sebbene si sia manifestata ancora piú terribile nelle sue ripercussioni, in Europa fu riconosciuta come un assoluto disastro psichico soltanto da una minoranza. Piuttosto che ammettere il disastro la gente preferisce le piú assurde teorie economiche e politiche, che hanno all'incirca la stessa utilità che spiegare l'esplosione di Hiroshima come l'urto casuale di una grande meteora.

Se la coscienza soggettiva preferisce le idee e le opinioni della coscienza collettiva e si identifica con esse, i contenuti dell'inconscio collettivo vengono conseguentemente repressi. La repressione ha conseguenze tipiche: la carica di energia dei contenuti repressi si aggiunge a quella del fattore di repressione la cui efficienza operativa viene proporzionalmente accresciuta. Quanto piú aumenta questa carica, tanto piú l'atteggiamento repressivo acquista un carattere di fanatismo e tende a convertirsi nel suo opposto, cioè in un'enantiodromia. E quanto piú si carica la coscienza collettiva, tanto piú l'ego perde di importanza pratica. È come se venisse assorbito dalle opinioni e dalle tendenze della coscienza collettiva, e ne risulta l'uomo massa, la vittima sempre pronta di qualche perverso « ismo ». L'ego conserva la sua integrità soltanto se non si identifica con uno degli opposti, e se comprende come mantenere

l'equilibrio tra di essi, il che è possibile soltanto se resta cosciente di ambedue allo stesso tempo. Tuttavia la necessaria intuizione è resa eccezionalmente difficile non solo dai capi sociali e politici, ma anche dai mentori religiosi. Essi vogliono la decisione in favore di una sola cosa, e perciò la completa identificazione dell'individuo con una « verità » necessariamente unilaterale. Anche se si trattasse di qualche grande verità, l'identificazione con essa sarebbe ancora una catastrofe in quanto arresterebbe ogni ulteriore sviluppo spirituale. Al posto della conoscenza si ha allora soltanto una credenza, che talvolta è piú conveniente e perciò piú attraente.

Se d'altra parte il contenuto dell'inconscio collettivo è riconosciuto, e viene resa nota l'esistenza e l'efficacia delle idee archetipiche, di solito scoppia un violento conflitto tra quelle che Fechner ha chiamato le « idee del giorno e le idee della notte ». L'uomo medievale (ed anche l'uomo moderno nella misura in cui ha conservato atteggiamenti del passato) viveva perfettamente consapevole della discordia tra la mondanità, soggetta al *princeps huius mundi* (San Giovanni 12: 31 e 16: 11) (44) e la volontà di Dio. Per secoli questo contrasto fu innanzi ai suoi occhi impersonato dalla lotta tra la potenza papale e quella imperiale. Sul piano morale il conflitto si dilatò nell'eterna lotta tra bene e male nella quale fu coinvolto l'uomo a motivo del peccato originale. L'uomo medievale non era però caduto cosí completamente vittima della mondanità come il contemporaneo uomo massa, poiché per equilibrare le notorie e per cosí dire tangibili potenze di questo mondo, riconosceva ancora le potenzialità metafisiche ugualmente influenti che esigevano di essere prese in considerazione. Sebbene da un lato egli fosse politicamente e socialmente schiavo e senza diritti — cioè un servo — e si trovasse nella situazione estremamente sgradevole di dover subire la tirannia della piú nera superstizione, per lo meno biologicamente era

(44) Sebbene ambedue i passi suggeriscano che il demonio sia stato scacciato durante la vita di Gesú, nell'Apocalisse il compito di renderlo innocuo è rimandato fino al Giudizio (Rev. 20: 2 sgg).

piú vicino a quella integrità inconscia che l'uomo primitivo gode in misura ancora piú piena e l'animale selvatico possiede alla perfezione. Considerata dal punto di vista della coscienza moderna, la posizione dell'uomo medievale sembra tanto deplorevole quanto bisognosa di perfezionamento. Ma il tanto necessario ampliamento mentale mediante la scienza ha soltanto sostituita l'unilateralità medievale — cioè l'antica ignoranza che un tempo predominava e che a poco a poco si è andata estinguendo — con un'altra unilateralità, cioè con la sopravalutazione delle opinioni « scientificamente » confermate. Ognuna di queste si riferisce alla conoscenza dell'oggetto esterno e in un modo cronicamente unilaterale, cosí che oggi l'arretratezza dello sviluppo psichico in genere e dell'autoconoscenza in particolare è divenuta uno dei piú urgenti problemi contemporanei. Come conseguenza della prevalente unilateralità e nonostante la spaventosa evidenza di un inconscio che è divenuto estraneo alla coscienza, ci sono ancora vaste moltitudini di persone che sono vittime cieche e senza speranza di questi conflitti e che applicano la loro scrupolosità scientifica soltanto agli oggetti esterni e mai alle loro proprie condizioni psichiche. Mentre i fatti psichici hanno altrettanta necessità di esame e di riconoscimento oggettivo, e fattori psichici oggettivi hanno, in ogni loro parte per quanto piccola, la stessa importanza delle radio e delle automobili. In ultima analisi tutto (specialmente nel caso della bomba atomica) dipende dagli usi cui vengono applicati questi fattori, e ciò è sempre condizionato dallo stato della mente umana. Sotto questo riguardo la maggior minaccia è rappresentata dagli « ismi » correnti, poiché essi non sono altro che pericolose identificazioni della coscienza soggettiva con quella collettiva. Una tale identità infallibilmente produce una psiche di massa con la sua terribile spinta alla catastrofe. Allo scopo di evitare questa condanna, la coscienza soggettiva deve evitare l'identificazione con la coscienza collettiva riconoscendo sia la sua ombra che l'esistenza e l'importanza degli archetipi. Questi ultimi sono una efficace difesa contro la forza bruta della coscienza collettiva e la psiche di massa che a essa si accompagna. Parlando di efficacia, la

mentalità religiosa dell'uomo medievale corrisponde approssimativamente all'atteggiamento introdotto nell'ego mediante l'integrazione dei contenuti inconsci, con la differenza che in quest'ultimo caso la suggestionabilità alle influenze ambientali e l'inconsapevolezza sono sostituite dalla oggettività scientifica e dall'autocoscienza. Ma, poichè la religione per la coscienza contemporanea significa ancora se non altro una fede, e quindi un sistema collettivamente accettato di affermazioni religiose codificate come precetti dogmatici, essa ha maggiore affinità con la coscienza collettiva anche se i suoi simboli esprimono gli archetipi un tempo operanti. Finché la coscienza comune presieduta dalla Chiesa è obiettivamente presente, la psiche come si è detto continua a godere un certo equilibrio. In ogni caso essa costituisce una difesa sufficientemente efficace contro l'inflazione dell'ego. Ma una volta caduto il potere della Madre Chiesa e del suo materno Eros, l'individuo resta alla mercé di ogni collettivismo e della psiche di massa che l'accompagna: soccombe all'inflazione sociale o nazionale, e la tragedia è che soccombe con lo stesso atteggiamento psichico che una volta lo aveva legato a una chiesa.

Ma se l'individuo è abbastanza indipendente da riconoscere la natura bigotta dell'« ismo » sociale, può subire la minaccia dell'inflazione soggettiva, poiché di solito non è capace di avvedersi che le idee religiose, nella realtà psicologica, non si fondano soltanto sulla tradizione e sulla fede ma hanno origine con gli archetipi, la « attenta considerazione » dei quali — *religere!* — costituisce l'essenza della religione. Gli archetipi sono costantemente presenti e attivi: in quanto tali non hanno bisogno di fede ma solo della intuizione del loro significato e di una certa saggia venerazione, di una δεισιδαιμονια che non perda mai di vista il loro valore. Una coscienza resa acuta dall'esperienza conosce le catastrofiche conseguenze che trascurare questo bisogno comporta tanto per l'individuo che per la società. Nello stesso modo che l'archetipo è in parte un fattore spirituale, e in parte immanente agli istinti come significato nascosto, lo spirito, come ho dimostrato in un'altra delle conferenze di Eranos,

ha due volti ed è paradossale: è un grande aiuto e un pericolo ugualmente grande (45). Sembra che l'uomo fosse destinato ad avere una parte decisiva nella soluzione di questa incertezza, di questo dubbio che sorse in un tempo immemorabile prima dell'apparizione dell'umanità e che egli doveva risolvere per virtú della sua coscienza che un tempo sorse come una luce tra le tenebre della prima età del mondo. Una certezza su questi argomenti non può venirci da nulla, ma certo meno di tutto dagli « ismi » poiché essi sono soltanto un sofisticato surrogato del perduto collegamento con la realtà psichica. La caduta dell'anima nella massa, che inevitabilmente ne consegue, distrugge il significato dell'individuo e della cultura in genere.

Da questo è chiaro che la psiche non solo disturba l'ordine naturale ma, se perde il suo equilibrio, distrugge praticamente la sua stessa creazione. Perciò l'attenta considerazione dei fattori psichici è importante per la restaurazione di un equilibrio non solo individuale ma anche sociale, altrimenti prevarranno le tendenze distruttive. Come la bomba atomica si dimostra mezzo senza confronti per la distruzione fisica di massa, cosí il disorientato sviluppo dell'anima deve portare alla distruzione psichica di massa. La situazione presente è talmente sinistra che non si può eliminare il sospetto che il Creatore stia meditando un altro diluvio che stermini definitivamente la razza umana. Ma pensare che una sana fede negli archetipi possa essere inculcata dall'esterno è altrettanto ingenuo che voler metter fuori legge la guerra e la bomba atomica. Tali misure ricordano quella del vescovo che voleva scomunicare i maggiolini per la loro incredibile prolificità. Il mutamento di coscienza ha inizio dentro di noi; è una questione secolare che dipende esclusivamente dalla capacità di sviluppo della psiche. Attualmente sappiamo soltanto che ci sono individui isolati in grado di svilupparsi. Quanto sia grande il

(45) Opportunamente espresso nelle parole di Cristo citate da Origene (*Homiliae in Jeremiam*, XX, 3): « Colui che è accanto a me è vicino al fuoco. Chi è lontano da me è lontano dal regno. » Questo « detto apocrifo del Maestro » rimanda ad Isaia 33: 14.

loro numero totale non lo sappiamo, come non sappiamo quale possa essere il potere di suggestione di una coscienza estesa, o quale influenza possa esercitare sul mondo. Effetti di questo tipo non dipendono dalla ragionevolezza di un'idea, ma soprattutto dalla domanda (che può avere una risposta soltanto *ex effectu*): i tempi sono maturi per il cambiamento o no?

Come ho detto, la psicologia dei fenomeni complessi si trova in una situazione difficile rispetto alle altre scienze naturali poiché non dispone di una base al di fuori dei suoi oggetti. Può soltanto ritradursi nel suo stesso linguaggio, o modellarsi secondo la sua propria immagine. Quanto piú si estende il suo campo di ricerca e quanto piú diventano complicati i suoi oggetti, tanto piú sentirà la mancanza di un punto che sia distinto da quegli oggetti. E una volta che la complessità sia allargata fino ad avere per oggetto l'uomo empirico, la psicologia inevitabilmente si fonde con il processo psichico stesso, non può piú esserne distinta e si trasforma perciò in esso: cosí il processo giunge alla coscienza, e la psicologia in questo modo realizza la spinta dell'inconscio verso di essa. In realtà si tratta dell'arrivo del processo psichico alla coscienza, ma non di una spiegazione dello psichico nel senso piú profondo, poiché questa non può essere altro che il processo vivente della psiche stessa. La psicologia è condannata a negarsi come scienza e in questo appunto essa raggiunge la sua meta scientifica. Ogni altra scienza ha per cosí dire un esterno: non la psicologia il cui oggetto è l'interno di ogni scienza.

La psicologia culmina perciò necessariamente in un processo evolutivo che è peculiare alla psiche e consiste nell'integrazione nella coscienza dei contenuti inconsci. Questo significa che l'essere umano psichico diventa completo, e questo divenire completo ha notevoli effetti, difficilmente descrivibili, sulla coscienza dell'ego. Dubito della mia capacità di dare un'idea adeguata del mutamento subíto dal soggetto sotto l'influenza del processo di individuazione; è un evento relativamente raro, sperimentato soltanto da coloro che hanno superato il processo tedioso, ma indispensabile, se si vuole integrare l'inconscio, di venire a patti con

le componenti inconscie della personalità. Quando queste componenti inconscie siano state rese conscie, si ha non solo la loro assimilazione alla preesistente personalità dell'ego, ma anche la trasformazione di questa. La principale difficoltà consiste nel descrivere il modo in cui avviene questa trasformazione. Genericamente parlando, l'ego è una struttura rigida che, poiché legata alla coscienza e alla sua continuità, non può essere facilmente alterata e non dovrebbe esserlo a meno che non si desideri provocare disturbi patologici. Le analogie piú vicine a un'alterazione dell'ego si possono trovare nel campo della psicopatologia, dove abbiamo a che fare non solo con dissociazioni neurotiche ma anche con la frammentazione schizofrenica, o perfino con la dissoluzione dell'ego. Anche in questo campo possiamo osservare tentativi patologici di integrazione — se ci si può permettere questa espressione. Essi consistono in irruzioni piú o meno violente di contenuti inconsci nella coscienza, mentre l'ego si dimostra incapace di assimilare gli intrusi. Ma se la struttura egologica è abbastanza forte da sostenere il loro attacco senza esserne fatalmente sconvolta, allora può avere luogo l'assimilazione. In questa circostanza si ha un'alterazione sia dell'ego che dei contenuti inconsci. Ma l'ego, sebbene sia in grado di preservare la sua struttura, viene rimosso dalla sua posizione centrale e dominante e si trova ad essere un osservatore passivo che non ha la forza di asserire la propria volontà in ogni circostanza, non tanto perché sia stato in qualche modo indebolito ma perché certe considerazioni lo fanno esitare. Cioè l'ego non può fare a meno di scoprire che l'afflusso di contenuti inconsci ha vitalizzata la personalità, la ha arricchita e ha creato una configurazione che in qualche modo diminuisce in portata e in intensità l'ego stesso. Questa esperienza paralizza una volontà eccessivamente egocentrica e convince l'ego che nonostante tutte le difficoltà è meglio essere escluso che essere coinvolto in una contesa senza speranza nella quale la sua posizione è invariabilmente sfavorevole. In questo modo la volontà, in quanto energia disponibile, si subordina gradualmente al fattore piú forte e cioè alla nuova figura di totalità che chiamerò essenza in-

dividuale. Naturalmente in questa circostanza c'è la fortissima tentazione di seguire semplicemente l'istinto di potenza e di identificare interamente l'ego con l'essenza individuale allo scopo di preservare l'illusione della padronanza dell'ego. In altri casi l'ego si dimostra troppo debole per offrire la necessaria resistenza all'influsso di contenuti inconsci e viene perciò assimilato dall'inconscio che provoca un annebbiamento o un oscuramento della coscienza dell'ego e la sua identificazione con una completezza preconscia. Ambedue questi sviluppi rendono impossibili da un lato il riconoscimento dell'essenza individuale e dall'altro l'esistenza della coscienza empirica dell'ego. Si tratta quindi di effetti patologici. I fenomeni psichici recentemente osservabili in Germania rientrano in questa categoria. È sufficientemente chiaro che un tale *abaissement du niveau mental*, cioè la sopraffazione dell'ego da parte di contenuti inconsci e la conseguente identificazione con una completezza preconscia, possiede una prodigiosa virulenza psichica o potere di contagio, ed è capace degli effetti piú disastrosi. Sviluppi di questo tipo dovrebbero perciò essere sorvegliati assai attentamente e richiedere il piú stretto controllo. Vorrei raccomandare a chiunque si senta minacciato da tali tendenze di appendere un'immagine di San Cristoforo alla parete, e meditare su di essa. Infatti l'essenza individuale ha un significato funzionale solo quando agisce per reintegrare la coscienza dell'ego. Se l'ego si dissolve in un'identificazione con l'essenza individuale, esso dà luogo a una specie di superuomo nebuloso con un ego esaltato e un'essenza individuale svuotata. A un tale personaggio, per quanto sia redentrice o funesta la sua condotta, manca la *scintilla*, la scintilla dell'anima, il piccolo nucleo di luce divina che non arde mai cosí luminosamente come quando deve lottare contro un'invadente oscurità. Che cosa sarebbe l'arcobaleno se non fosse dipinto contro le fosche nubi?

Questa similitudine intende ricordare al lettore che non ci sono soltanto analogie patologiche del processo di individuazione. Ci sono monumenti spirituali di genere del tutto diverso ed essi sono illustrazioni positive del nostro processo. Vorrei soprattutto ricorda-

re i *koans* del buddismo Zen, quei sublimi paradossi che illuminano come un lampo gli imperscrutabili rapporti tra l'ego e l'essenza individuale. In un linguaggio molto differente S. Giovanni della Croce ha reso piú facilmente accessibile lo stesso problema per gli Occidentali nella sua descrizione della « oscura notte dell'anima ». È naturale che si trovi necessario trarre analogie dalla psicopatologia e dal misticismo orientale e occidentale: psichicamente il processo di individuazione è un fenomeno marginale che richiede particolari condizioni per farsi conscio. Forse è il primo passo lungo una traccia di sviluppo che sarà seguita dagli uomini futuri — una traccia che per i tempi attuali ha preso una direzione patologica e ha gettato l'Europa nella catastrofe.

Per chi abbia familiarità con la nostra psicologia potrebbe sembrare uno spreco di tempo continuare a insistere sulla vecchia differenza tra il divenire consapevole e il realizzare l'essenza individuale (individuazione). Ma infinite volte osservo che il processo di individuazione viene confuso con il divenire conscio dell'ego e che di conseguenza l'ego viene identificato con l'essenza individuale, il che naturalmente provoca una confusione concettuale senza rimedio. L'individuazione non è allora che egocentrismo e autoerotismo. Ma l'essenza individuale ha un contenuto infinitamente piú vasto di quello del semplice ego, come il simbolismo ha dimostrato fin dai tempi antichi: comprende tanto l'essenza individuale propria e altrui che l'ego. L'individuazione non esclude l'individuo dal mondo ma concentra il mondo nell'essenza individuale.

23. II. 60

Forse la materia sarebbe meritata di essere esposta con qualche vantaggio. Così come risulta da queste ultime pagine dello J., è difficile esprimere un giudizio sereno.

IX

DEFINIZIONI DI UN COSTRUTTORE

Nato da padre musicista e pastore protestante, e da madre insegnante che lo volle architetto, Frank Lloyd Wright, uno dei tre o quattro grandi architetti del nostro tempo, vide la luce a Richland Center, Wisconsin, l'8 giugno del 1869. Mentre questo libro si veniva organizzando, quest'artista focoso, energico, dai capelli bianchi — ché non è sufficiente descriverlo semplicemente come costruttore — all'età di ottantasette anni era ancora attivo come in qualsiasi altro periodo della sua vita; viaggiava, teneva conferenze, scriveva, e quando era costretto momentaneamente a fermarsi in un luogo o in un altro dirigeva con lena i discepoli che in estate si raggruppavano nella sua casa studio-officina di Taliesin, Spring Green, Wisconsin, oppure, d'inverno, Taliesin West, Paradise Valley, Phoenix, Arizona. (Taliesin, che è Gallese, ed è Gallese per lignaggio, prende il nome, secondo Wright, da quel Taliesin druida che fu membro della Tavola Rotonda di Re Artú e che nel sesto secolo cantò, come bardo, le glorie delle belle arti. Il nome significa « Ciglio Splendente », e infatti Taliesin nel Wisconsin poggia sul ciglio di un colle.)

Frank Lloyd afferma che sin dall'inizio della propria carriera d'architetto gli si pose la necessità di scegliere fra una « onesta arroganza o un'umiltà ipocrita ». Scelse l'arroganza. Chiunque lo abbia mai udito parlare, per condannare l'architettura americana come non esistente, per deridere strumenti e macchine se usati come fini piuttosto che come mezzi, infiorettando il discorso di insulti e di intelligenti annotazioni, comprende cosa intendesse dire.

L'unico apprendistato d'architetto egli lo svolse fra il 1887 e il 1893, anno in cui ebbe inizio la sua carriera indipendente. I suoi primi incarichi professionali, a Chicago, gli furono conferiti sotto Dankmar Adler e Louis Sullivan, della società Adler & Sullivan. Sullivan, in effetti, fu il primo architetto americano a creare strutture « alte » seguendo un preciso principio: il grattacielo di oggi, che Wright ha definito piú tardi un blocco cittadino portato alla vetta. Ma importantissimo, disse, è l'uomo che inventò l'ascensore, senza il quale nessun grattacielo sarebbe praticabile.

Molte sono le innovazioni che vanno accreditate a Wright. Il suo stile condusse nell'uso comune il termine « aerodinamica », ed egli creò la « pianta a piano aperto », nella quale, in una costruzione, « gradualmente l'esterno penetra sempre piú nell'interno, e l'interno ne esce ». Sottolineò l'importanza della « leggerezza » e della « flessibilità » in luogo della ricchezza, e a Tokyo costruí un albergo che pur poggiando su un instabile banco di fanghiglia sopravvisse, indistruttibile, alla prova di un disastroso terremoto.

Usò per primo il sistema di riscaldamento all'interno dei pavimenti, l'illuminazione indiretta (piú di cinquant'anni fa) e le finestre ad angolo che vennero poi applicate « in tutto il mondo », ma, come egli aggiunge, « l'idea di ciò che proponeva non ne conseguí mai. La liberazione dello spazio si ridusse semplicemente a una finestra anziché portare a una liberazione dell'intero senso della struttura, a un radicale mutamento nell'idea della costruzione ».

Wright si è sposato tre volte. Ha scritto un notevole numero di volumi sull'architettura e un'autobiografia.

Riguardo al futuro della sua professione, Wright ha scritto: « Il futuro dell'architettura dipende da un nuovo senso della realtà, da un diverso successo ideale, da una piú profonda coscienza sociale, da una superiore integrità dell'individuo — ché in questa direzione deve promuoversi l'integrazione di un intero popolo con la propria terra. Tutto ciò provocherà il sorgere della libertà da una falsa economia. Provocherà la fine della fatica, del denaro, del terreno e delle costruzioni in quanto prodotti speculativi. Provocherà il sorgere di un sentimento culturale che prenda il posto del sentimen-

talismo educato. Abolirà quegli *standard* commerciali i quali non hanno altra funzione che di profitto. Chiuderà istituti, musei e università, sinché non ne siano stati creati altri per diffondere la cultura alla gioventú per mezzo di una azione condotta in un'atmosfera di verità e di bellezza. Spingerà la gioventú a sviluppare e utilizzare le proprie capacità. Ed è anche necessario un tipo nuovo di architetto, come una nuova struttura di governo, che governi soltanto dove non esista l'individualità. Un tale governo funzionerà come organismo dell'intero popolo su problemi comuni all'intero popolo, e soltanto in questo senso, non secondo princípi polizieschi o politici.

E piú essenziale ancora è la realizzazione popolare della struttura organica come base di tutta la cultura nello sviluppo dell'intera vita di un intero popolo. Un tale futuro non potrà svilupparsi che lentamente. Alla fine sarà necessario anche l'abbandono della vita ultra-urbana. Si dovrà raggiungere la possibilità di erigere un nuovo tipo di città. E vi sarà una struttura organica nel governo, una struttura organica nella società, una struttura organica nell'economia di entrambi. » (1)

(1) « Alcuni aspetti del futuro dell'architettura », da *Architecture and Modern Life*, di Baker Brownell e Frank Lloyd Wright. Harper & Brothers, 1937, ristampato in *The Future of Architecture*, di Frank Lloyd Wright, Horizon Press, Inc., 1953.

IL LINGUAGGIO DI UNA ARCHITETTURA ORGANICA

di Frank Lloyd Wright

L'architettura organica (o « intrinseca ») è la libera architettura della democrazia ideale. Al fine di difendere e spiegare qualsiasi cosa io abbia costruito e scritto, aggiungo qui un lessico di nove termini che ritengo necessario, in tutto il mondo, in questo periodo del nostro tempo.

Eccoli:

1. NATURA. Perché? Come usata popolarmente questa parola è il primo, fra tutti gli abusi, da doversi correggere.

2. ORGANICO. Uso ignorante o limitazione del termine « organico ».

3. LA FORMA DERIVA DALLA FUNZIONE. Troppe costruzioni estremamente stilistiche sono basate su questo slogan.

4. INVENZIONE. Nell'uso di questa parola è avvenuto un mutamento universale, un mutamento a cui ha dato l'avvio la stessa architettura organica. Non ha piú valore sentimentale.

5. TRADIZIONE. Confusione di tutti gli eclettici, specialmente critici, a proposito di questa parola.

6. ORNAMENTO. La grazia, o la perdizione, dell'architettura; « appliqué » negli ultimi cinquecento anni.

7. SPIRITO. Ogni versione o sovversione del termine da parte del cosiddetto stile internazionale o da parte di qualsiasi altra moda promossa dagli esperti.

8. TERZA DIMENSIONE. Dove e perché il termine ebbe origine. Cosa significa oggi nell'architettura.

9. SPAZIO. Un nuovo elemento aggiunto dall'architettura organica come stile.

Quando i nove termini da me espressi vengono addizionati (e lo sono spesso), si diffonde allora una degradazione della forma originale e dell'intenzione che nessuna energia vitale riesce a sopportare. Derivata da una prevalente imposizione, la *gutter* sembra essere l'unica destinazione visibile di una idea originale dell'architettura fondamentale per la cultura democratica: un ideale che diverrà la piú grande filosofia costruttiva creativa dei nostri giorni se ben compreso e ben praticato. Una filosofia che rappresenterà sicuramente il punto focale della cultura integrale o democratica negli Stati Uniti se e quando ci desteremo al vero significato e alle vere intenzioni non soltanto dell'architettura organica ma anche della democrazia americana, che intendiamo mantenere in quanto nazione. Cercherò, cosí, di spiegare questi nove termini. Essi riguardano sia l'architettura sia la democrazia. I comuni orientamenti odierni della educazione standardizzata tendono a spingere i giovani verso una sempre maggiore sterilità. Il rifiuto della creazione in favore di un qualsiasi *cliché* atto a servire meglio la meccanizzazione. La mediocrità la serve meglio, perché la meccanizzazione serve meglio il mediocre. Le presenti tendenze verso uno stile internazionale mediocre non soltanto degradano l'architettura organica americana, ma probabilmente distruggono, in America come dovunque, l'architetto creatore.

DEFINIZIONI

1. NATURA non significa propriamente ciò che sta « all'esterno », nuvole, alberi, bufere, la vita terrena e animale, ma si riferisce alla loro natura come alla natura di materiali o alla « natura » di un progetto, di un sentimento, o di un utensile. Un uomo o qualsiasi cosa che lo riguardi considerato *dall'interno*. La natura interiore con la N maiuscola. PRINCIPIO inerente.

2. Il termine ORGANICO denota in architettura non

semplicemente qualcosa che può essere esposto in una macelleria, stare eretto su due piedi o essere coltivato in un campo. Il termine « organico » si riferisce alla *entità*; e forse « integrale », o « intrinseco », sarebbe il termine migliore. Come usato originariamente in architettura, organico significa *parte che sta all'intero come l'intero sta alla parte.* Cosí *entità in quanto integrale* è ciò che realmente significhiamo col termine « organico ». INTRINSECO.

3. LA FORMA DERIVA DALLA FUNZIONE. È un concetto abusato. Naturalmente è valido per la forma. Ma su un livello piú basso, e il termine è utile solo in quanto indica la base su cui poggia la forma architettonica. Come lo scheletro non è la finalità della forma umana non piú di quanto la grammatica sia la « forma » della poesia, lo stesso si può dire della funzione per la forma architettonica. Mettere a nudo le ossa non è architettura. Il meno è piú solo dove il piú non va bene.

La forma è predicata dalla funzione ma, proprio come l'immaginazione poetica può procedere con essa senza esserne distrutta, la trascende. Dal punto di vista spirituale, « la forma deriva dalla funzione » ha perduto ogni significato, è una frase monca. Solo quando diciamo che « *forma e funzione sono una sola cosa* » lo slogan ha un senso. Oggi è la parola d'ordine della sterilità. Sul piano internazionale.

4. INVENZIONE, come la parola BELLEZZA, si riferisce a una *qualità*. L'uso reazionario di questo termine onorevole ma sentimentalizzato dai critici e dagli scrittori comuni provoca confusione. L'architettura organica intende l'attualità come invenzione intrinseca della creazione umana, o intende l'invenzione essenziale come attuale nella creazione. *Cosí l'invenzione è la nuova realtà.* Ciò è *divinato* dalla creatività. Non c'è lavoro collettivo che possa concepirla. Un gruppo che lavori collettivamente la può soltanto ricevere in dono da un individuo ispirato. Nel regno dell'architettura organica l'immaginazione umana deve restituire il rude linguaggio della struttura a espressioni di forma garbatamente umana, piuttosto che ideare facciate senz'anima o mettere a nudo le ossa della costruzione. La poesia della forma è necessaria alla grande architettura come il fogliame agli alberi, i fiori alle piante o la carne al corpo.

Perché se il sentimentalismo procede insieme a questa necessità umana e la negazione ne abusa non è una buona ragione per confondere l'abuso della cosa per la cosa stessa.

Finché la meccanizzazione del costruire non sarà al servizio della architettura creativa e non l'architettura creativa al servizio della meccanizzazione non avremo una grande architettura.

5. La TRADIZIONE può avere molte tradizioni, proprio come la VERITÀ può avere molte verità. Quando noi che sosteniamo l'architettura organica parliamo di verità, parliamo di un principio generico. Il genere « uccello » può volare in stormi d'uccelli infinitamente diversi e di varietà quasi inimmaginabile: tutti quanti sono semplicemente derivati. Cosí, parlando di tradizione, usiamo tale termine come termine *generico*. Innumerevoli tradizioni possono procedere dalla tradizione generica in una moltitudine inimmaginabile. Forse nessuna possiede una capacità creativa perché tutte sono semplicemente derivate. Le imitazioni dell'imitazione distruggono una tradizione originale.

In architettura la VERITÀ è una divinità.

6. ORNAMENTO. Elemento integrale dell'architettura, l'ornamento è per l'architettura ciò che l'efflorescenza di un albero o di una piccola pianta è per la sua struttura. *Della* cosa, non *sulla* cosa. Emotivo per sua natura, l'ornamento è — se bene espresso — non soltanto *la poesia*, ma anche *il carattere della struttura rivelato e intensificato*. Quando non è bene espresso l'ornamento distrugge l'architettura.

7. SPIRITO. Cos'è lo spirito? Nel linguaggio dell'architettura organica lo « spirituale » non è mai qualcosa che discende dall'alto come una specie di illuminazione ma *esiste all'interno della cosa stessa come sua propria vita*. Lo *spirito* si sviluppa dall'interno verso l'esterno. Lo spirito non discende dall'alto per rimanere appeso a un uncino o infisso a qualche palo.

Nel linguaggio comune vi sono quasi sempre due modi di usare una stessa parola, ma nel senso organico ogni termine è usato in relazione alla sostanza interiore, e non a quella esteriore. Una parola, come « natura » per esempio, può essere usata a indicare un mezzo materiale o fisico per raggiungere un fine. Oppure la stes-

sa parola può essere usata con un significato spirituale, ma in questa spiegazione dell'uso dei termini nell'architettura organica il senso spirituale del termine è, in ogni caso, usato nel modo piú elevato.

8. La TERZA DIMENSIONE. Contrariamente a quanto si crede di solito, terza dimensione non significa *spessore, ma profondità.* Il termine « terza dimensione » viene usato nell'architettura organica per indicare il senso della profondità che si manifesta *dalla* cosa, e non *sulla* cosa. La terza dimensione, la profondità, esiste in quanto intrinseca alla costruzione.

9. SPAZIO. Il divenire continuo: la fontana invisibile da cui fluiscono tutti i ritmi. Oltre il tempo o l'infinito.

La nuova realtà che l'architettura organica utilizza nella costruzione.

Il respiro di un'opera d'arte.

Se quanto io stesso ho scritto a proposito dell'architettura e ognuno dei 560 edifici che ho eretto sono studiati tenendo presente questo lessico, sono certo che si avrà molto meno di quella confusione e di quella critica priva di senso da cui sono sorte illazioni, imitazioni, dubbi e pregiudizi. Tutti gli « ismi » e gli « isti » combattono la grande speranza che stiamo ancora cercando di tener viva nei nostri cuori contro i continui espedienti che oggi sterilizzano l'opera dei giovani architetti americani e rendono le nostre scuole dannose per la grande arte dell'architettura, anche se utili, forse, alla scienza commercializzata. Se l'architettura organica (o intrinseca) non vivrà, negli Stati Uniti non avremo mai una vita di vera cultura. Innanzitutto l'architettura deve divenire, per noi, fondamentale in quanto arte creativa, e solo piú tardi darà beneficio al mondo. Le attuali tendenze educative sono state sovvertite a tal punto da certi factotum di musei, da tante organizzazioni e da tanti rettori universitari, i quali hanno speso milioni di dollari duramente faticati dagli industriali maggiori, che a indebitarci ancora di piú con le mode dell'internazionalismo promosse dagli internazionalisti ci ridurremmo a vedere oggi l'ultima architettura dei grandi architetti non solo nella nostra democrazia ma in tutto il mondo, dove c'è il pericolo che la macchina divenga un modello

di vita, quando la vita dovrebbe utilizzare la macchina come utensile.

Poiché la nostra Dichiarazione di Indipendenza intese la democrazia come il vangelo dell'individuo e la intese come superiore alle polemiche e alla politica, credo varrà la pena di aggiungere a questo lessico una definizione del termine democrazia. Questa:

La DEMOCRAZIA è il nostro ideale nazionale... non ancora da noi ben compreso e non ancora realizzato. Ma noi siamo una nuova repubblica che professa questo ideale di libertà per lo sviluppo dell'individuo. Perché non amarla? La libertà non deve essere concepita come un insieme di numerose libertà. Se è vera, la libertà non può essere frazionata. La libertà appartiene all'uomo e non gli è accordata o allegata se non in quanto egli ha bisogno di protezione. Per questa ragione esiste il governo, come protezione, e non come fattore politico. Cosí la democrazia è l'aristocrazia piú alta che sia mai esistita. Aristocrazia intrinseca.

Un gentiluomo? Non piú scelto e dotato di particolari privilegi da parte di un potere autocratico, egli si solleva dalle masse per virtú propria, inerente. Saranno le sue qualità di uomo a meritargli e mantenergli questo nome. Sarà la coscienza individuale a governare le sue azioni sociali. Egli sarà in grado di scegliere il proprio modo di vivere per amore della qualità contro la quantità. Apprenderà a conoscere la differenza fra il curioso e il veramente bello. Per lui la verità sarà una divinità. E come le sue qualità non possono venir conferite a altri, cosí non possono essere ereditate da altri. Questo gentiluomo della democrazia si ritroverà, in qualsiasi onesta occupazione, in qualsiasi condizione sociale, ad amare la bellezza, a compiere sempre le azioni migliori, ad accrescere i propri doni di cortesia.

Attraverso l'assurdità delle nostre azioni e della nostra politica equivoca ognuno è in grado di vedere quanto il nostro stesso ideale, quando ci si proponga di attuarlo, ci confonda. Ma i princípi dell'architettura organica rappresentano il fulcro della nostra democrazia in America non appena comprendiamo ciò che essi significano.

Solo attraverso lo sviluppo e l'esercizio della *coscienza individuale* l'uomo si merita a giusta ragione i propri

« diritti ». La democrazia è l'opposto del totalitarismo, del Comunismo, del fascismo o della mobocrazia. Ma la democrazia è costantemente insidiata dalla mobocrazia, marea insorgente di istinti gregari privi di qualsiasi qualità positiva. Mediocrità meccanizzata. Intelligenza *condizionata* piuttosto che intelligenza *illuminata*.

L'INTEGRITA' NELL'ARCHITETTURA

Ciò di cui oggi in architettura sentiamo maggiormente il bisogno è proprio quanto piú ci è necessario nella vita: l'integrità. Come per il corpo umano, cosí per un edificio la qualità piú profonda è l'integrità; ma è una qualità non piú richiesta da nessun edificio da tempi antichissimi, quando essa era del tutto naturale. Non è neppure piú la prima cosa che un essere umano richiede, poiché oggi solo il *successo* è immediatamente necessario. Se avrete successo, la gente non guarderà per il sottile. Certamente. Ma per quanto oggi sia facile raggiungere il successo, qualcosa di vitalmente prezioso è andato perduto.

C'è qualcuno che ha descritto l'uomo di questo periodo come una persona alla cui memoria è facile dare un colpo di spugna. Ma nell'uomo è esistita una vera *qualità* sulla quale non è facile passare una spugna. Ed è probabile che questa qualità della memoria umana sia stata l'*integrità*.

Parlando di integrità in architettura intendo dire precisamente ciò che intendiamo quando ci riferiamo a un individuo. L'integrità non è qualcosa che si può mettere e levare come un qualsiasi indumento. L'integrità è una qualità *interiore*, e appartiene all'uomo stesso. Lo stesso si può dire per quanto riguarda un edificio. Non può essere neanche minimamente alterata da un altro individuo, né da pressioni esterne causate da una circostanza qualsiasi; l'integrità non può subire mutamenti se non dall'interno, perché è in noi ciò *che ci fa noi*, ed è dovuta al fatto che cerchiamo di vivere la nostra vita (come cerchiamo di costruire la nostra casa) nel miglior modo possibile.

Naturalmente, se vogliamo vivere davvero in un modo e in un luogo che corrispondano a questa verità che è

in noi, e che onoriamo, la dimora che dobbiamo costruire per viverci dovrà essere (per quanto possibile) integrale in ogni senso. Integrale in rapporto alla posizione, allo scopo che si prefigge, e a noi. La casa dovrà essere una dimora nel senso piú alto del termine. Sembra quasi che tutto ciò sia stato dimenticato, se mai si è saputo. Le case son diventate una serie di grandi scatole anonime una in fila all'altra fino a comporre altre file piú grandi di scatole piú grandi assolutamente negative nel senso e deprimenti per la massa. Ma la casa, ora, in questo senso organico interiore e piú profondo, è in grado di esistere come architettura organica.

Noi stiamo ora tentando di portare l'*integrità* nell'arte della costruzione. Se riusciremo, avremo reso un grande servizio alla natura morale, alla psiche, della nostra società democratica. L'integrità dovrà divenire piú naturale. Socialmente, una reciproca relazione fra l'integrità degli edifici e quella di coloro che li eressero è inevitabile. Un individuo irresponsabile, volgare, presuntuoso o disonesto, non si troverebbe mai a proprio agio in una di queste case che per la loro qualità integra definiamo organiche. Colui che vorrà vivere in una casa organica dovrà volervi crescere, sviluppare in essa la propria vita. Per questo il fine di ogni vero architetto è quello di rendere, nei limiti delle sue possibilità, visibile e reale questo senso della relazione umana.

Chi vive in una casa in cui ogni suo aspetto è genuino e armonico, acquista da parte di questo nuovo senso della libertà un nuovo senso della vita, il che contrasta notevolmente con la normale esistenza che si trascorre in case progettate senza alcuna discriminazione, dove la vita è segregata in una serie di scatole dentro una scatola piú grande. Una vita del genere non può essere che inferiore a quella che siamo convinti si possa vivere in quella nuova integrità rappresentata dalla Casa Usoniana.

Nel progettare la Casa Usoniana, come ho detto, l'ho sempre proporzionata alla figura umana, e cioè ho tenuto presente la scala della figura umana che la deve occupare. Molti edifici sono stati costruiti secondo la vecchia idea che riteneva quasi del tutto insignificante il valore dell'essere umano, magari provocando in esso un complesso di inferiorità. Quanto piú alti erano i soffitti tanto piú grande era l'edificio. Questa vuota impo-

nenza venne considerata come un lusso umano. Naturalmente i soffitti spaziosi e alti erano a quei giorni di una certa utilità, a causa dei pessimi progetti e della goffa costruzione. (Il volume dell'aria contenuta rappresentava all'incirca tutta l'aria che poteva essere contenuta senza provocare squilibri.)

La Casa Usoniana tende ad essere qualcosa di *naturalmente* compiuto. Integrale per posizione; integrale in rapporto all'ambiente; integrale in rapporto alla vita di chi ci abita. Una casa che sia integrale con la natura dei materiali usati, dove il vetro sia usato in quanto vetro, la pietra in quanto pietra, il legno in quanto legno, e l'ambiente che circonda la casa vi entri e l'attraversi. In questa nuova integrità, una volta entrati, coloro che vivono metteranno radici. E ogni cosa apparterrà per natura alla natura del proprio essere.

Che le persone ne siano del tutto coscienti o no, esse effettivamente derivano soddisfazione e sostegno dalla « atmosfera » delle cose con cui vivono o nelle quali vivono. Sono radicate in esse come una pianta nel terreno in cui è stata piantata. Noi, per esempio, riceviamo molte lettere da persone che ci ringraziano per quanto è accaduto loro come conseguenza del vivere in una certa casa; ci dicono come la loro casa abbia influito sulla loro vita. Ora sono orgogliose dell'ambiente che le circonda; si rendono conto che possiede un significato o uno scopo a cui partecipano in quanto famiglie o che sentono come individui.

Noi tutti conosciamo quale sensazione si provi a essere ben vestiti, e come ci piaccia averne coscienza. Influisce sul nostro comportamento. Ebbene, è la stessa sensazione che si prova osservando la casa in cui si vive. Ha un effetto moralmente salutare porre la sua importanza su un piano minore di quanto meriti, ma esistono risultati piú alti di questo. Io ho sempre creduto nella necessità di prender cura del mio abbigliamento, d'essere ben vestito per potermene dimenticare. È quanto accade per una buona casa che sia veramente una *dimora.* Quando vi siete resi conto che la casa è a posto, e si adatta alla vostra personalità, e sentite di viverci bene, allora non avete piú bisogno di preoccuparvene. Non vi possono essere tasse sul vostro comportamento, né possi-

bili critiche al vostro modo di pensare, perché vi potrete distinguere nel modo che piú vi piace.

LA GRAMMATICA DELLA VOSTRA CASA

Qualunque cosa che valga la pena di essere considerata come opera d'arte ha una propria grammatica. « Grammatica », in questo senso, ha lo stesso significato per qualsiasi costruzione, sia essa formata di parole, di pietra o di legno. È l'interrelazione formale fra i vari elementi che la compongono. La « grammatica » della casa è l'articolazione manifesta di tutte le sue parti. Sarà il « linguaggio » di cui si serve. La costruzione, per essere definita e compiuta, deve essere grammaticale.

I limiti del sentire in rapporto a ciò che si sta facendo, la scelta dei materiali per farlo (e naturalmente le possibilità finanziarie) determinano in grande misura il tipo di grammatica che l'edificio da costruire richiede. E in misura altrettanto grande la somma di denaro che si ha a disposizione limita (o allarga) tale linguaggio. Quando finalmente la grammatica scelta è stata adottata (e con essa si può andare avanti all'infinito, qualsiasi cosa si intenda fare) allora le pareti, i soffitti, i mobili, ecc., tutto sarà ispirato da essa. Ogni cosa ha un'articolazione relazionata al tutto, e cosí ogni particolare è determinato dagli altri particolari, e ogni cosa appare perfettamente al suo posto, perché ogni cosa parla lo stesso linguaggio. Se una parte della casa parla arabo, una francese, una inglese, e un'altra ancora un qualsiasi dialetto misto, la casa è ciò che è adesso, cioè un risultato tutt'altro che confortante. Cosí, quando la *grammatica* di una casa è stata accettata, la casa tutta dovrà parlare quel linguaggio. È sempre necessario avere una grammatica, se ciò che intendiamo fare dovrà apparire come un'opera d'Arte.

X

UN FILOSOFO DELL'AMORE A HARVARD

« Probabilmente, l'aspetto piú significativo della mia vita è quello avventuroso. In sessantotto anni sono passato attraverso numerosissime atmosfere culturali: dalla cultura pastorale dei Komi a quella agricola, dalla cultura urbana della Russia e dell'Europa alla cultura tecnologica megalopolitana degli Stati Uniti. Nato da un artigiano ambulante, ho trascorso la mia vita come contadino, impiegato, insegnante, direttore di un coro, rivoluzionario, prigioniero politico, giornalista, studente, direttore di giornale, membro del Gabinetto Kerensky, esule, professore in università russe, cecoslovacche e americane, e studioso. La mia vita è trascorsa, insomma, soprattutto nel segno dell'avventura. Sono stato imprigionato sei volte, tre volte sotto il regime zarista e tre volte sotto il regime comunista. Ho fatto l'indimenticabile esperienza di un uomo condannato a morte che per sei settimane, giorno per giorno, attende di essere fucilato da un plotone d'esecuzione comunista...

« Queste esperienze mi hanno insegnato molto di piú di quanto non mi abbiano insegnato tutti i libri che ho letto e tutte le conferenze che ho ascoltato.

« Nato e allevato fra i Komi, popolo Ugro-finnico del nord della Russia, fino a undici anni, non avevo mai visto una città, neanche piccola. Imparai a leggere e a scrivere per caso; divenni per caso allievo di una " scuola normale ", e a dieci anni, quando mia madre e mio padre morirono, divenni " indipendente ", senza un soldo ma libero di decidere del corso della mia vita. Per mantenermi, studiai in una scuola per insegnanti; nel

1906 fui arrestato e imprigionato per quattro mesi, prima che mi potessi diplomare, a causa della mia attività politica; come rivoluzionario, soffrii la fame, ed ero sempre braccato; frequentai una scuola serale, poi l'Istituto Psico-Neurologico e l'Università di St. Petersburg. Altri due arresti con conseguente prigionia mi resero direttamente esperto di criminologia e di leggi penali, materie dei miei studi universitari e della mia prima attività di insegnante. Oltre a diversi articoli, in giovinezza pubblicai il mio primo volume: *Crime and Punishment, Service and Reward* (1913). Nel 1916 ricevetti una laurea in criminologia; nel 1922 una laurea di Dottore di Sociologia dall'Università di Pietroburgo. Allo scoppio della Rivoluzione Russa fui uno dei fondatori del Soviet dei Contadini Russi (sciolto dai comunisti); direttore di un giornale dal titolo *La Volontà del Popolo*; membro del Consiglio della Repubblica Russa; segretario del Primo Ministro Kerensky e membro dell'Assemblea Costituente Russa (sciolta anch'essa dal governo comunista). Fin dall'inizio della Rivoluzione mi battei contro Lenin, Trotsky e Kamenev, e contro altri capi comunisti. Per questo il 3 gennaio del 1918 fui arrestato e imprigionato per quattro mesi nella Fortezza di Pietro e Paolo. Rilasciato, ripresi la lotta contro i comunisti e feci parte del gruppo che provocò la caduta del governo comunista di Arcangelo nel 1918. Nell'ottobre dello stesso anno fui nuovamente arrestato e condannato a morte dal governo comunista della Provincia della Vologda. Dopo sei settimane trascorse nell'attesa di essere fucilato mi venne concessa la libertà per intervento di Lenin, e ripresi la mia attività accademica all'Università di Pietroburgo. Lí fondai la facoltà di sociologia e ne fui primo professore e preside. Fra il 1920 e il 1922 fui arrestato nuovamente e alla fine bandito dal governo sovietico. Pochi giorni dopo il mio arrivo a Berlino il Presidente Masaryk, mio buon amico, mi invitò come suo ospite in Cecoslovacchia. Vi restai per nove mesi. Dietro invito delle università dell'Illinois e del Wisconsin, nel novembre del 1923 venni negli Stati Uniti a tenere alcune conferenze sulla Rivoluzione Russa, e nel 1924 mi venne offerta una cattedra dall'Università del Minnesota. Dopo sei anni fui nominato primo professore e preside della facoltà di So-

ciologia a Harvard. Vivo e lavoro in questa grande università dal 1930, anno in cui divenni cittadino americano.

« Nel 1948 Mr. Eli Lilly e il *Lilly Endowment* offersero di loro iniziativa 120.000 dollari per incrementare i miei studi attorno alla possibilità di rendere gli esseri umani meno egoisti e piú creativi. Questa generosa offerta permise l'istituzione dell'Harvard Research Center in Creative Altruism, nel 1949. Il centro è ora diretto da me.

« Numerose accademie di arti e scienze, durante gli anni della mia residenza in America, mi hanno conferito molte benemerenze, e fra questi riconoscimenti citerò la presidenza dell'Istituto Internazionale di Sociologia, dottorati onorari, ecc. Durante gli stessi anni, oltre a numerosi saggi scientifici, ho pubblicato ventotto libri, fra i quali *Contemporary Sociological Theories*, tradotto in undici lingue, e *Crisis of Our Age*, tradotto in otto lingue.

« Nel 1918 mi sposai, e dal matrimonio ho avuto due figli, dei quali uno è laureato e l'altro studia medicina a Harvard. »

LA MIA FILOSOFIA È L'INTEGRALISMO

di Pitirim A. Sorokin

I

Si chiama integralismo. Intende la realtà totale come la X infinita di qualità e quantità innumerevoli: spirituali e materiali, momentanee e eterne, sempre mutevoli e immutevoli, personali e super-personali, temporali e senza tempo, spaziali e prive di spazio, une e molte, le piccolissime come le piccole, le piú grandi come le grandi. In questo senso è il vero *mysterium tremendum et fascinosum* e la vera *coincidentia oppositorum*. Il suo punto piú alto è la X Creativa Infinita che oltrepassa ogni umana comprensione.

Nella sua pienezza inesauribile la realtà totale è inaccessibile alla mente umana finita. Comunque, i suoi aspetti principali possono essere afferrati, anche se in modo alquanto rozzo, da noi, in quanto noi ne siamo parte importante. Fra tutti i suoi innumerevoli modi di essere, tre sono le forme, o differenziazioni, che emergono per importanza: 1) l'empirico-sensoriale, 2) la razionale-intellettuale, e 3) la super-sensoriale - super-razionale. L'aspetto empirico della realtà totale è percepito da noi per mezzo degli organi sensoriali e delle loro estensioni meccaniche, come il microscopio, il telescopio, ecc. In particolare, anche se non esclusivamente, la scienza si preoccupa di giungere a una cognizione precisa di questo aspetto sensoriale. L'aspetto razionale della realtà è compreso soprattutto dalla nostra ragione: dal pensiero matematico e logico in tutte le sue forme razionali. La matematica, la logica e la filosofia razionale tendono a concretare i loro sforzi per la chiari-

ficazione di questa forma d'essere della X. Alla fine, le prime nozioni del suo aspetto super-razionale e super-sensoriale ci sono date da una vera e propria intuizione creativa, super-sensoriale e super-razionale, o « ispirazione divina », o « lampo di illuminazione » di tutti i geni creatori: dai fondatori delle grandi religioni ai saggi, ai visionari e ai profeti, dai giganti della filosofia e dell'etica ai grandi scienziati, artisti, moralisti, e altri eminenti creatori in tutti i campi della cultura. Questi geni testimoniano all'unanimità del fatto che le loro scoperte o la creazione dei loro capolavori ebbero principio e furono guidate dalla grazia dell'intuizione, e che essi non furono se non uno strumento di questa forza creativa che trascende la loro capacità umana. Sebbene in forma limitata, ognuno di noi è visitato da questa grazia della « illuminazione suprema ».

La verità raggiunta attraverso l'uso integrale di tutti e tre i mezzi della conoscenza — e cioè i sensi, la ragione e l'intuizione — è una verità piú compiuta e valida di quella raggiunta attraverso i mezzi isolati della percezione sensoria, o del ragionamento logico-matematico, o della intuizione. La storia della conoscenza umana è un cimitero di osservazioni empiriche errate, di falsi ragionamenti, di pseudo-intuizioni. Nell'uso integrale di essi, questi tre mezzi di conoscenza si completano come si controllano a vicenda. Conoscenza integrale significa anche che apprendiamo qualcosa a proposito della realtà non solo grazie agli scienziati empirici o ai pensatori logici, ma anche attraverso i grandi religiosi e i grandi moralisti, come Budda e Gesú, Confucio e Lao-Tse, e dai creatori nelle arti belle come Beethoven e Bach, Omero e Shakespeare, Fidia e Michelangelo. Essi ci rivelano, secondo le parole di Riccardo Wagner, *universalia ante rem*. Questo per la realtà totale e la sua conoscenza.

II

In questo concetto integrale della realtà totale è compreso anche l'uomo, meraviglioso essere integrale. Egli non è soltanto un organismo empirico della specie *homo sapiens*, e non soltanto un pensatore razionale o un creatore; oltre a questo egli è anche un essere super-senso-

riale e super-razionale, un attivo partecipante della suprema X creativa del cosmo totale. Contrariamente all'opinione oggi prevalente, l'uomo non è soltanto una creatura conscia e inconscia, ma anche un creatore super-conscio capace di controllare e trascendere le sue energie conscie e inconscie, e di farlo realmente nei momenti della sua « ispirazione divina », nei periodi della sua migliore e piú intensa creatività. Le piú grandi scoperte dell'uomo, le sue invenzioni e i suoi risultati creativi, sono dovuti soprattutto all'uomo in quanto creatore super-conscio, assistito dall'uomo pensatore razionale e dall'uomo osservatore e sperimentatore empirico.

III

A dispetto del periodo relativamente breve della storia creativa dell'uomo su questo pianeta, il risultato totale della sua creatività è davvero stupefacente. Nel cosmo da noi conosciuto l'uomo ha creato un nuovo regno della realtà. A fianco delle due classi fondamentali della realtà, e cioè dei fenomeni organici e inorganici esistenti su questo pianeta prima ancora della comparsa dell'uomo, egli ha costruito una terza classe fondamentale di fenomeni: i fenomeni super-organici o culturali, del tutto diversi da quelli organici e inorganici. In contrapposizione ai fenomeni inorganici che hanno soltanto una componente fisico-chimica, e a quelli organici che hanno due componenti, quella fisica e quella vitale, i fenomeni culturali hanno la componente « immateriale » del *significato* (come idea, come valore, come modello d'arte o norma morale di condotta), che è sovrapposta alle componenti fisiche e/o vitali. Questa componente del significato muta radicalmente la natura dei fenomeni inorganici e organici che la permeano e ai quali è sovrapposta. Privati del loro significato, un libro, mettiamo la *Repubblica* di Platone, o uno spartito della Messa in Si Minore di Bach, non sono che meri oggetti fisici (carta) con una certa forma geometrica e certe proprietà fisico-chimiche. Con il loro significato, essi oggetti entrano a far parte del sistema super-organico delle piú grandi idee o dei piú grandi valori musicali per cui le loro proprietà fisiche (carta) divengono asso-

lutamente irrilevanti, in quanto questo sistema di idee o di valori può essere « incarnato e oggettivizzato » in differenti « mezzi » fisici: inciso su un disco, scritto su un papiro, parlato o cantato (attraverso l'uso delle onde), e cosí via. Un brandello di stoffa di poco prezzo attaccato a un bastone è trasformato, dal significato, in bandiera nazionale, a incarnare l'onore e la maestà di un paese per il quale si possono sacrificare vite umane e assassinare individui. Senza la componente del significato c'è poca differenza fra un omicidio, la fucilazione di un criminale o l'uccisione di un nemico in guerra, poiché l'atto fisico dell'uccidere è identico in tutti i casi. Dal punto di vista culturale, questi fatti sono profondamente diversi l'uno dall'altro. Privata del suo significato la Venere di Milo torna ad essere un blocco di marmo di una certa forma e di una certa composizione chimica. Dal punto di vista biologico l'organismo di un monarca o di un dittatore può essere piú debole di quello di uno qualsiasi dei suoi sudditi; dal punto di vista culturale l'autorità e il potere di un monarca o di un dittatore sono incomparabilmente superiori all'autorità o al potere di un loro qualsiasi suddito biologicamente anche piú forte. Biologicamente e fisicamente non vi sono organismi umani che siano « re », « papi », « generali », « criminali », « eroi », « santi », « contadini » e cosí via. Sono questi e altri milioni di significati che la cultura super-organica sovrappone agli organismi umani.

Questi esempi mostrano la natura specifica dei fenomeni culturali o super-organici e il ruolo eccezionale dei significati nella trasformazione di fenomeni bio-fisici in qualcosa che è del tutto differente dalla loro natura biologica e fisica. Oggi questo regno culturale è costituito: *a*) da un universo ideologico infinitamente ricco di *significati* unificati in sistemi di teorie sul linguaggio, la scienza, la tecnologia, la religione, la filosofia, la legge, l'etica, la letteratura, la pittura, la scultura, l'architettura, la musica, il dramma, l'economia, la politica e la sociologia, ecc.; *b*) dalla totalità della cosiddetta « *cultura materiale* », che rappresenta una « incarnazione » e « oggettivazione » di questi significati nei *media* biofisici iniziando con l'utensile piú semplice per finire con i macchinari e i congegni piú complessi, e con libri, pit-

ture, sculture, edifici, autostrade, villaggi, città, e così via; *c*) dalla totalità degli *individui intesi come persone socio-culturali* (« re », « contadini », « criminali », « santi », « mariti », « mogli », « prostitute », « cittadini », « debitori », « padroni », « schiavi », « francesi », « americani », « cattolici », « socialisti », ecc.) e dai *gruppi socio-culturali* (politici, scientifici, religiosi, economici, nazionali, artistici, ecc.); e *d*) dalla totalità delle *azioni, cerimonie, rituali e procedimenti palesi*, in cui gli individui e i gruppi attualizzano, realizzano e praticano questo o quel gruppo di significati. L'universo totale super-organico costituito dai fenomeni culturali anzidetti (*ideologici, materiali, personali e di comportamento*) è divenuto l'ambiente di maggiore potenza che immediatamente svolge, condiziona, determina e foggia ogni individuo e gruppo a propria immagine. Questo universo culturale ha già talmente esteso il suo potere dinamico e creativo da imbrigliare, su vasta scala, le forze organiche e inorganiche, assoggettandole al proprio controllo, e ha mutato enormemente la superficie della terra intera, e ha esteso progressivamente il suo controllo oltre i limiti della terra in uno spazio esterno aperto all'infinito. E pare non vi debba essere piú un limite fisso allo sviluppo di questa realtà super-organica e al suo potere e controllo creativi. Dacché l'uomo ha creato questo nuovo tipo di realtà, l'uomo può definirsi orgogliosamente il creatore del cosmo super-organico, e può giustificatamente intendere se stesso come uno dei centri creativi del mondo infinito della realtà totale. In ciò risiede la risposta all'antica domanda: « Cos'è l'uomo, che tu dovresti magnificare? »

IV

Fra tutti i valori significanti del mondo super-organico vi è il valore integrale supremo, il vero *summum bonum*. È l'unità indivisibile di Verità, Bontà e Bellezza. Sebbene ogni membro di questa Trinità suprema abbia una distinta individualità, tutti e tre sono inseparabili l'uno dall'altro, come i membri della Trinità cristiana di Dio-Padre, Dio-Figlio e Spirito Santo. La Verità genuina è sempre buona e bella, la vera Bontà è sempre

vera e bella, e la pura Bellezza è invariabilmente vera e buona. Questi valori maggiori non solo sono inseparabili l'uno dall'altro, ma sono trasformabili l'uno nell'altro, come una forma di energia fisica, poniamo il calore, è trasformabile in un altro tipo di energia: elettricità, luce o movimento meccanico. Ogni nuova verità scoperta contribuisce ai valori della bellezza e della bontà. Ogni atto d'amore creativo non egoistico (bontà) arricchisce il regno della bellezza e della verità; e ogni capolavoro di bellezza rende moralmente piú nobili e illumina spiritualmente i membri dell'universo umano. (Il che ovviamente non si può dire per qualsiasi falsa verità, falsa bontà o falsa bellezza.) Per questo la principale missione storica dell'umanità risiede in una libera creazione, accumulazione, raffinamento e attualizzazione della Verità, della Bellezza e della Bontà nella natura dell'uomo stesso, nell'intelligenza e nel comportamento dell'uomo con tutti gli esseri umani, con tutte le creature viventi, e con il cosmo totale. Eseguendo questo compito l'uomo adempie nel migliore e piú fedele dei modi il suo dovere verso il supremo Creatore Cosmico. Ogni passo verso la positiva realizzazione di questo scopo conduce l'uomo piú vicino al Supremo Creatore, e lo rende piú simile a Lui. L'uomo diviene un vero figlio di Dio, creato a immagine di Dio stesso. Ogni importante successo in questa missione suprema rappresenta un reale progresso dell'uomo e dell'universo umano. Ogni fallimento rappresenta una regressione nella storia dell'umanità. Questa missione ci dà la vera misura del progresso o del regresso umano, tutte le altre misure del progresso o del regresso sono incerte e spesso ingannatrici.

V

Nella presente situazione della storia dell'umanità, un notevole accrescimento dell'amore creativo (bontà) non egoistico nel mondo super-organico rappresenta la necessità somma dell'uomo. L'umanità può sopravvivere e continuare la sua missione creativa anche se nelle prossime decadi non verrà scoperta alcuna nuova verità o creato alcun nuovo capolavoro di bellezza. Ma la sopravvivenza e il progresso dell'attività creativa dell'uomo

saranno sempre piú incerti se la « produzione, accumulazione e realizzazione » di un amore non egoistico nell'universo umano non verranno accresciute. Fra le molte ragioni che sostengono questa affermazione ve ne sono due che qui è necessario sottolineare. La prima è che negli ultimi quattro secoli circa la creatività nel campo della Verità e della Bellezza è stata nettamente superiore a quella che si è avuta nel campo della Bontà. Durante questo periodo la conoscenza dell'uomo e il controllo dei fenomeni organici e inorganici si sono sviluppati piú di quanto non sia avvenuto durante tutta la precedente storia dell'umanità. Inoltre, durante questi secoli la creatività dell'uomo nel campo delle belle arti ha compiuto meraviglie. Occupato dalle scoperte, dalle invenzioni, dalle creazioni nel campo della verità empirica e della bellezza mondana, l'uomo ha negletto, talvolta, un piú profondo studio della bontà e della propria natura morale, razionale e super-razionale. La conseguenza è stata che egli non è riuscito a inventare nuovi e efficaci modi o mezzi per rendere se stesso moralmente piú nobile, per trasfigurare spiritualmente il suo mondo super-organico, e per controllare le proprie tendenze fisiche e animali. Nel corso di questi secoli egli moralmente non ha creato, non ha operato alcuna « riforma », in quanto si è lasciato controllare egoisticamente dalle forze biologiche della « lotta per l'esistenza » e del sesso, e dal punto di vista morale probabilmente è regredito da quell'alto livello di bontà che aveva raggiunto in alcuni periodi precedenti della sua esistenza storica. Un simile squilibrio nella suprema Trinità dei suoi maggiori valori ha provocato, come sempre accade, un'esplosione dell'egoismo individuale e di gruppo con una conseguente intensificazione e brutalizzazione dei conflitti fra gli individui e i gruppi: guerre, rivoluzioni, rivolte, crimini, e altre manifestazioni di anarchia morale.

Nel ventesimo secolo questa lotta fra gli uomini ha assunto le proporzioni catastrofiche di due guerre mondiali e di altre guerre, di sanguinose rivoluzioni e rivolte senza fine, per non parlare dei crimini e di tutte le altre forme piú mitigate della « lotta per l'esistenza ». Al momento, per la scoperta di segreti intra-atomici e per l'invenzione di mezzi apocalittici di distruzione, questa anarchia morale comincia a minacciare la sopravvi-

venza dell'umanità e in modo particolare la continuazione della sua missione creativa. Questa situazione spiega perché un aumento dell'altruismo, dell'amore creativo, in tutto l'universo umano, rappresenti oggi la piú alta necessità del genere umano.

Questa ragione è rafforzata da una seconda. In linea generale, cominciando dalla fine del diciannovesimo secolo la zona occidentale del mondo super-organico è entrata in un periodo di transizione da una forma fondamentale della sua cultura e della sua organizzazione sociale, mondana, verso un'altra forma profondamente diversa dalla precedente: una nuova forma integrale o ideologica (religiosa). La stupenda dimora della cultura sensoria, eretta dall'uomo occidentale durante gli ultimi cinque secoli, ha cominciato a disintegrarsi, mentre la nuova casa di una cultura e di una società fondamentalmente diverse non è stata ancora costruita. Simili periodi di transizione da uno degli aspetti maggiori della realtà socioculturale a un altro, portano sempre a una maggiore (totale) crisi di tale società e di tale cultura. Nelle mie opere, e soprattutto in *Social and Cultural Dynamics* e nella sua redazione ridotta intitolata *The Crisis of Our Age*, questo e altri simili periodi di transizione e di crisi erano analizzati dettagliatamente, e sulla base di questa analisi mi fu possibile già negli anni venti diagnosticare la crisi e predire l'avvento di piú gigantesche e piú terribili guerre, di rivoluzioni e periodi di anarchia, con tutto ciò che di terribile portano con sé: distruzioni gigantesche, miseria, bestialità, malattie e molti altri fenomeni, sino allo spostamento del centro creativo della storia dall'Europa, che lo detenne per cinque secoli, al Pacifico e alle Americhe, con le grandi culture redivive dell'India, della Cina, del Giappone, della Russia e dell'Europa (una delle componenti anche se non piú la maggiore) come attori principali e portatori della fiaccola della creatività negli atti futuri del dramma umano. Una citazione da *Social and Culture Dynamics* mostrerà una parte di questa diagnosi e le sue conseguenze.

« Ogni aspetto importante della vita, dell'organizzazione e della cultura della società occidentale è in profonda crisi... Il suo corpo e la sua mente sono ammalati, e difficilmente si riscontra una parte di questo

corpo che non sia dolente, una fibra nervosa che funzioni a pieno ritmo... Noi in verità ci troviamo fra due epoche: quella sensoriale, morente, del nostro magnifico ieri, e quella della cultura Ideazionale o Idealistica, sopravvenente, del creativo domani. Stiamo vivendo, pensando, agendo, alla fine di una splendida giornata sensoriale durata seicento anni. I raggi obliqui del sole illuminano ancora la gloria dell'epoca trascorsa. Ma la luce si affievolisce, e nelle ombre che si addensano diviene sempre piú difficile vedere chiaramente e orientarsi con sicurezza nella confusa luce del tramonto. La notte del periodo di transizione comincia a profilarsi davanti a noi, con i suoi incubi, con le sue ombre paurose, con lo strazio dei suoi orrori. Oltre di essa, comunque, probabilmente l'alba di una nuova grande cultura è in attesa per salutare gli uomini del futuro. »

Quando tutto ciò fu scritto, non c'erano né guerre né rivoluzioni, come non c'era ancora stata la depressione del 1929. L'orizzonte della vita socioculturale appariva chiaro, senza nuvole. In superficie tutto sembrava perfetto, pieno di speranza. L'opinione prevalente dei maggiori pensatori, come quella delle masse, era ottimistica. Credevano tutti in una prosperità « maggiore e migliore », alla scomparsa delle guerre, alla fine degli spargimenti di sangue, nella cooperazione internazionale e nella buona volontà della Società delle Nazioni, nel miglioramento economico, mentale e morale dell'umanità e in un « continuo progresso ». In una simile atmosfera le mie opinioni e i miei ammonimenti si levarono come una voce nel deserto. Furono aspramente giudicati come impossibili o sprezzantemente respinti come « lunatici ».

In una decade o poco piú, queste profezie « lunatiche » erano sul punto di avverarsi; la crisi si era sviluppata secondo il « diagramma » della mia diagnosi e delle mie previsioni.

Situato fra due epoche, mentre gli antichi valori decadono e i nuovi non sono ancora consolidati e « interiorizzati », l'uomo di oggi si ritrova profondamente confuso e perduto fra le rovine di un mondo e di una società disintegrati. Agisce come una barca senza timone gettata qua e là dal vento delle sue tendenze animali, completamente libera dal controllo delle forze raziona-

li e super-razionali dell'uomo. In simili condizioni, secondo l'osservazione di Platone e di Aristotele, l'uomo è soggetto a divenire « la peggiore delle bestie ». E in realtà egli è moralmente regredito al livello di un animale umano sofisticato che giustifica per mezzo di ideologie presuntuose le peggiori delle sue azioni.

Questo difetto di moralità e le sue conseguenze suicide possono aver fine solo per mezzo di un'accresciuta produzione, accumulazione e circolazione di un amore creativo non egoistico nell'uomo e nell'universo umano di oggi. Gli studi dell'Harvard Research Center in Creative Altruism mostrano che nessuna delle prescrizioni prevalenti contro le guerre internazionali e civili e altre forme di sanguinosa lotta fra gli uomini possono eliminare o anche sensibilmente diminuire questi conflitti. Per queste prescrizioni popolari, intendo, prima di tutto, l'eliminazione delle guerre e delle lotte per mezzo dei mutamenti politici, e in particolare per mezzo delle trasformazioni politiche democratiche. Ma oggi tutto il mondo potrebbe divenire democratico, e con tutto ciò le guerre e gli spargimenti di sangue non sarebbero eliminati, perché le democrazie non sono meno bellicose e meno affette da desiderio di lotta di quanto non lo siano le autocrazie. Né le Nazioni Unite né un Governo Mondiale possono offrire una pace interna e internazionale durevole se l'organizzazione di questi corpi non è rinforzata da un sensibile aumento di altruismo nelle persone, nei gruppi, nelle istituzioni e nella cultura.

Lo stesso si può dire per l'educazione nella sua forma presente, intesa come panacea contro la guerra e gli spargimenti di sangue. Domani tutti nel mondo potrebbero laurearsi, eppure questo enorme progresso nel campo dell'educazione non eliminerebbe né guerre né conflitti. Dal decimo secolo fino al nostro l'istruzione ha fatto enormi progressi, il numero delle scuole di ogni tipo, la percentuale dei letterati, il numero delle scoperte e delle invenzioni scientifiche, tutto si è grandemente e quasi sistematicamente sviluppato, eppure le guerre internazionali, le rivoluzioni piú cruente, le piú gravi forme di crimine, non sono diminuite. Al contrario, nel ventesimo secolo, il piú scientifico e il piú educato, hanno raggiunto un limite mai immaginato, e hanno fatto di questo secolo il piú sanguinoso fra i

precedenti venticinque secoli di storia Greco-romana e Europea.

E lo stesso si dica per i mutamenti religiosi, se per religione si intende una pura fede ideologica in Dio o nel credo di ognuna delle grandi religioni. Una delle prove piú evidenti nasce dalla nostra osservazione sui settantatre convertiti di Boston « condotti a Gesú » da due popolari pastori evangelici. Di questi settantatre convertiti soltanto uno mutò, dopo la conversione, il proprio comportamento in direzione altruistica. Trentasette convertiti mutarono superficialmente le loro reazioni in fatto di linguaggio; dopo la conversione cominciarono a ripetere piú frequentemente « Nostro Signore Gesú Cristo » e simili espressioni, ma il loro comportamento non registrò mutamenti tangibili. Gli altri convertiti non mutarono né le loro azioni né il loro linguaggio. Se per rinnovamento religioso e « riarmo morale » si intende questa specie di trasformazione ideologica e di linguaggio, tutto questo non condurrà né alla pace né alla diminuzione delle lotte fra gli uomini, perché rappresenta soprattutto un'auto-soddisfazione a buon mercato per gli psiconeurotici e i falsi bigotti.

E lo stesso per i rimedi economici comunisti, socialisti o capitalisti; per i modi scientifici, artistici, legali e d'altro genere per stabilire e mantenere una pace durevole nell'universo umano quando non esista alle loro spalle un aumento di altruismo negli individui e nei gruppi. Senza un sensibile aumento d'amore creativo non egoistico (secondo quanto idealmente formulato nel *Sermone della Montagna*) nel comportamento, nelle relazioni inter-individuali e fra gruppi, nelle istituzioni sociali e nella cultura, non esiste possibilità di pace durevole e di armonia fra gli uomini, sia interna che esterna.

I nostri studi mostrano anche che questo amore creativo altruistico, a proposito del quale sappiamo oggi ben poco, rappresenta potenzialmente un forza tremenda. (a) Può fermare le aggressioni fra gli individui e fra i gruppi; (b) può trasformare relazioni d'inimicizia in relazioni di amicizia; (c) l'amore genera l'amore, e l'odio genera l'odio; (d) l'amore può influenzare tangibilmente la politica internazionale e pacificare i conflitti internazionali. Oltre a ciò un amore altruisti-

co e saggio (adeguato) si manifesta (e) come una forza generatrice di vita, necessaria alla salute fisica, mentale e morale; (f) gli altruisti vivono piú a lungo degli egoisti; (g) i bambini privi d'amore tendono a divenire moralmente e socialmente negativi; (h) l'amore è un antidoto potentissimo contro le tendenze criminali, morbose e suicide, contro l'odio, la paura e la psico-neurosi; (i) l'amore svolge importanti funzioni cognitive e estetiche; (j) è la forza educativa piú nobile e efficace per illuminare e rendere morale l'umanità; (k) è il cuore e l'anima della libertà e di tutti i maggiori valori morali e religiosi; (l) un minimum di esso è assolutamente necessario per la durevole esistenza di ogni società, e specialmente per un ordine sociale armonioso e un progresso creativo; (m) infine, in questo periodo catastrofico della storia umana, una accresciuta « produzione, accumulazione e circolazione di energia amorevole », o un accresciuto altruismo nelle persone, nei gruppi, nelle istituzioni e nella cultura, particolarmente un'estensione dell'altruismo da persona a persona nella umanità, è una condizione necessaria per prevenire nuove guerre e per alleviare i conflitti enormemente accresciuti fra individui e fra gruppi.

Con un notevole aumento della nostra conoscenza dell'amore, le sue possibilità possono essere messe al servizio dell'umanità in proporzioni smisuratamente maggiori.

Queste considerazioni spiegano il perché, secondo il mio punto di vista, un aumento dell'amore creativo altruistico sia la maggiore necessità dell'uomo in questo periodo della storia dell'umanità. Se lo scopo sarà raggiunto, e potrà essere raggiunto se l'umanità vi si impegna decisamente, allora la pericolosa crisi del nostro tempo sarà superata e la missione creativa dell'uomo potrà continuare a risplendere. Un « nuovo cielo e una nuova terra », integralmente creativi, armoniosi, e felici, accoglieranno le prossime generazioni.

XI

UN FILOSOFO IN DIFESA DELLA FILOSOFIA

Karl Jaspers, seguace tedesco del filosofo danese Kierkegaard, ora a capo della facoltà di filosofia della Università di Basilea, Svizzera, è stato definito, per le sue preoccupazioni verso l'individuo e verso il tentativo individuale di andare incontro alle situazioni della vita, del mutamento, della lotta, della colpa e della morte, un « esistenzialista cristiano ».

Jaspers è nato nel 1883 e vive a Basilea, dove insegna che « la filosofia non deve abdicare, soprattutto oggi. E proprio perché dopo la catastrofe che ha sconvolto il mondo occidentale il pensiero filosofico può ritrovare una piena indipendenza solo scoprendo le sue relazioni con le vere origini dell'umanità. »

LO SCOPO DELLA FILOSOFIA DI OGGI

di Karl Jaspers

Qual è lo scopo della filosofia oggi? Ci sentiamo rispondere che non ha scopo, perché difetta di realtà, perché rappresenta soltanto l'astratta occupazione di un gruppo limitato di specialisti. I titolari di cattedre di filosofia, che hanno origine nel lontano Medio Evo, si adunano invano in convegni che rappresentano il metodo moderno di cercare un riconoscimento. Esiste una vasta letteratura che testimonia dei loro monologhi, ma è raramente letta e ancora piú raramente acquistata, a meno che compaia in qualche capriccioso periodico dedicato agli snob. E' vero che la stampa, come organo dell'opinione pubblica, offre a volte qualche notizia di queste pubblicazioni ammucchiate a raccoglier polvere sugli scaffali delle biblioteche, ma lo fa senza un genuino interesse. In breve, la filosofia deve essere considerata superflua, il relitto pietrificato di un tempo che non è piú, in attesa di dissoluzione. Non ha piú uno scopo da raggiungere.

Di fronte a questo rifiuto è necessario dire, in primo luogo, che non tutto ciò che porta il nome di filosofia deve essere erratamente considerato quale articolo genuino. La filosofia si manifesta solo ogni volta che l'uomo diviene conscio del proprio essere attraverso il pensiero. E' onnipresente, senza alcun bisogno di essere definita filosofia. Correttamente o in maniera errata, superficialmente o profondamente, indirettamente o con precisa deliberazione un uomo che pensa fa anche della filosofia. In un mondo in cui si dà valore a modelli precostituiti e si esprimono giudizi, la filosofia è sem-

pre presente. La si trova nel solido dogma della chiesa come nel pensiero indipendente della filosofia cosciente; esiste nelle convinzioni di chi non crede, nelle idee distruttive del nichilismo, nel marxismo, nella psicanalisi come in tutte le varie teorie di vita oggi prevalenti. Il rifiuto della filosofia è di per se stesso il risultato di una specie di filosofia inconsapevole di essere tale. Lo scopo della filosofia, di quella rappresentata dai professionisti nelle università, è di mettere in luce questa filosofia onnipresente e a cui non si sfugge, e di farlo soprattutto attraverso l'insegnamento dei piú grandi e noti filosofi della storia. Ed è già un servizio di un certo valore.

Eppure come suonano inutili queste spiegazioni quando pensiamo alle realtà fondamentali di cui oggi l'umanità è circondata!

Le due potenti forze che ora regnano sul globo sono il mondo libero e il mondo del totalitarismo. Tenerle entrambe presenti è una questione di vitale importanza per la nostra coscienza filosofica, perché esse determinano la vera natura della filosofia attuale. Il pensiero filosofico, che almeno in parte ha dato luogo a queste realtà, attraverso la sua forza o la sua debolezza aiuterà a determinare la natura del mondo di domani.

Da un lato vi sono le possibilità offerte dalla libertà; dall'altro il controllo assoluto da parte di una sola mente; da un lato la ricerca, la discussione e la lotta costante fra spirito e materia; dall'altro la cosiddetta conoscenza totale e le macchinazioni dell'intrigo; da un lato l'iniziativa individuale entro i limiti del possibile; dall'altro la pianificazione totale senza riconoscimento di alcun limite; da un lato la varietà confinante con l'anarchia; dall'altro l'uniformità confinante con l'organizzazione dello stato-formica composto da esseri umani non piú considerabili in sé stessi ma divorati, quasi fossero una sostanza di valore pressoché indifferente, dal partito, dalla burocrazia, dalla polizia e dall'esercito.

I sistemi totalitari operano con la presunzione di conoscere completamente il corso della storia e le opere della natura. Fondano la loro pianificazione totale sulle basi di questa conoscenza totale. Ma come a nessuno

è possibile, né attraverso la conoscenza né attraverso l'azione, afferrare la totalità del mondo, colui che nondimeno tenta di farlo deve di conseguenza conquistare il mondo con la forza, ma lo farà come un assassino che si impossessi di un cadavere, e non come un uomo che cerchi di entrare in relazione con altri esseri umani per erigere un mondo comune. Colui che prende possesso del tutto attraverso una sua supposta conoscenza totale fa della filosofia in modo che possiamo definire invertito. Egli pensa con intensità logica dialettica secondo una sequenza formale, ma senza giudizio critico. E poiché non è toccato dalla realtà non può esserne neppure respinto, e non chiarisce la premessa delle proprie convinzioni come la sua fede in uno stato di salvezza futura (idea del tutto priva di sostanza) per la cui realizzazione anche la menzogna diviene un fattore indispensabile, mentre si suppone poi che sia prodotto automaticamente dal magico processo della dialettica storica.

Nel regno del totalitarismo la filosofia è chiaramente finita. Il Nazional-socialismo la definí liquidata. In Germania fu sostituita con l'antropologia razziale e la scienza politica. Il Bolscevismo, d'altra parte, ha sostituito il Marxismo. Nelle università della Germania orientale la materia fondamentale per tutti gli studenti non è quindi la filosofia, ma la sociologia marxista. Nazional-socialismo e Bolscevismo affermano l'assoluta verità dei loro insegnamenti. Chiunque resista loro deve essere sterminato. La ragione del rifiuto di questa verità non può risiedere che nella cattiva volontà, nella origine inferiore, in una coscienza di classe errata o in false convinzioni.

Quale compito può essere compiuto da uomini pensanti sotto un tale regno del terrore? La storia conosce il martire e l'esule rifugiatisi nelle foreste o nel deserto. Ma sino a ora le attività di tali uomini sono state conosciute da, e per, il mondo in cui vivevano. Oggi la situazione è completamente diversa. Un gran numero di individui, semplicemente, scompare, e non si sente piú parlare di loro. La mancanza d'aiuto per l'individuo è completa. Mentre la sua esistenza ancora procede egli può realmente ritirarsi nella piú profonda segretezza del suo essere, purché sia in grado di procurarsi l'aiuto

di un amico completamente fidato, come una moglie o un marito — nel senso delle parole di Nietzsche: « La verità comincia in due. » La solitudine completa può portare un uomo a perdere fiducia in se stesso; e i dubbi sulla verità di ciò che crede possono turbarlo come un'infezione se è lasciato di fronte ad essi da solo, tagliato fuori da qualsiasi possibilità di comunicazione con altri. Un individuo è capace di credere alle idee piú assurde se costretto a farlo dalla costante e forzata pressione di chi lo circonda. Con questa suggestiva coercizione, e con la minaccia di una muta distruzione, alla sua filosofia non resta altro che quella verità che, sia pure invisibile, è l'unica realtà vera, la verità che i materialisti chiamano illusione, immaginazione o sogno, e precisamente la trascendenza di Dio. Ciò che inoltre può continuare ad esistere è la coscienza dell'autopreservazione, l'essere pronti per l'improbabile ma tuttavia possibile momento della liberazione. Lo scopo della filosofia è di rafforzare la resistenza interiore contro la cinica propaganda di schiere faziose, come di difendere l'individuo dal cader preda di fedi assurde come quella che raggiunge il suo punto piú alto nella « confessione » rilasciata in certi ridicoli processi.

Quale differenza nel mondo libero! Qui nessuno prende possesso del mondo di un uomo come se si trattasse di cosa pubblica. Qui l'uomo cerca di conquistare il mondo insieme agli altri uomini, sul piano dell'amicizia. Qui egli lotta sul terreno della competizione nei limiti della legge e dell'ordine per mantenere la sua esistenza e la sua influenza. Qui egli affronta il viaggio attraverso il tempo combinando le sue forze con quelle degli altri senza un'assoluta e suprema autorità onnisciente e progettante su scala totale, posta o, meglio, usurpata dall'uomo. Le ingiuste condizioni che ancora restano egli cerca di trasformarle con leggi migliori e piú favorevoli possibilità per tutti, e persegue il suo scopo avanzando in uno spirito di riverente insoddisfazione.

Se si presentasse nel mondo libero la visione del totalitarismo come esito finale, tale possibilità apparirebbe impensabile come stato permanente; dovrebbe esplodere, lasciando dietro di sé un deserto da cui sarebbe impossibile ricostruire il passato; potrebbe seguire sol-

tanto qualche cosa di interamente nuovo e di profondamente diverso.

Nel dominio della libertà il pensiero filosofico si manifesta in una grande varietà di modi, dovuti alla molteplicità delle possibilità. Qui, inoltre, troviamo oggi il senso della vulnerabilità dell'individuo, uno in mezzo a milioni di altri, annullato per quel che riguarda l'effetto delle sue azioni individuali. Ma questa coscienza di debolezza è fondamentalmente diversa da quella sperimentata sotto la pressione del totalitarismo. Proprio come un voto singolo sembra di scarsa importanza per le elezioni, eppure la somma totale di tali voti decide del risultato, a dispetto dell'apparente mancanza di significato delle votazioni individuali, cosí tutte le attività individuali nel regno della libertà appaiono di nessun significato nel corso degli eventi. La volontà di potenza volge il capo con disgusto di fronte a questo stato di cose. Una sincera volontà umana, d'altra parte, conscia del suo essere alleata con tutte le altre, accetta con dignità e con senso di responsabilità l'importanza del singolo voto in quanto fattore minimo ma decisivo. Cosí l'individuo libero trascorre la propria vita come una minima particella che aiuta a sostenere il tutto. Tale concezione tiene vivo lo spirito della libertà.

Nel dominio della libertà esistono comunque anche tutte le forze spirituali che tendono a distruggere la libertà senza una cosciente intenzione o un deliberato motivo. Piú di un uomo che condanna il totalitarismo lo favorisce poi con il suo pensiero, perché il suo atteggiamento spirituale non è radicato nella realtà del proprio essere individuale ma segretamente lo spinge verso la forza e l'obbedienza ed in caso di crisi in modo del tutto naturale lo spinge ad allinearsi con esse. All'improvviso il velo è strappato, e la sua vera identità si rivela.

Molti professori di filosofia hanno espresso l'opinione che in una università dovrebbe esserci soltanto un professore di filosofia: piú di uno confonderebbe la mente degli studenti. Alcuni, convinti che solo una filosofia può essere vera, hanno persino suggerito l'idea di avere un solo filosofo per ogni nazione, naturalmente aspirando essi stessi a questo onore. Qualunque sia il contenuto della filosofia di questi pretendenti il loro

modo di pensare è sempre lo stesso. Essi aprono la via al totalitarismo.

Uno dei grandi scopi della filosofia odierna risiede nella identificazione delle forze che cercano di ignorarla e di distruggerla. Cosí seducenti in superficie, cosí distorte nelle loro opere, queste forze contenendo una parte di verità ma sempre cercando di mascherarla, controllano anche i piú dotati di un certo talento. Si potrebbero definire diaboliche. La loro completa inattendibilità, capace di qualsiasi cosa, sia in letteratura che in arte, attraverso il potere di espressione allo stesso tempo realistica e mistificante, può abbagliare completamente. Nel loro estremo cinismo, sia godendo di un mito naturale senza freni nella sua vitalità sia gustando una selvaggia nomenclatura di orrori o indulgendo in un linguaggio radicalmente libero, possono assoggettare chiunque. Al fondo vi è sempre inganno, frequente anche nell'uso della verità a scopi fraudolenti. Fanno uso dell'intelletto per distruggere il significato delle parole, falsificando lo stesso linguaggio, parlando non per esprimere un senso ma per ingannare. Le falsità stimolano, ma con tecnica disciplinata conducono al nulla, dove, per orrore dell'idee mostruose, la cessazione del pensiero induce la volontà a sottomettersi. Tutti questi fenomeni rappresentano quanto di piú pratico esista per la prontezza con cui acconsentono al totalitarismo.

Lo scopo della filosofia è combattere queste forze con mezzi spirituali. La libertà di pensiero può essere raggiunta da ognuno di noi solo attraverso la costante padronanza di queste forze in noi stessi o negli altri. Per cui oggi tutte le attività mentali sono legate alla responsabilità della libertà umana. Comunque, questa responsabilità può venire realizzata solo attraverso la libertà di giudizio da parte di ogni individuo, in discussioni pubbliche, senza l'arrogante censura di un potere che seleziona e proibisce. Ma essendo la lotta diretta contro la « non-filosofia » del totalitarismo, essa comporta un grande pericolo: il nemico che io combatto mi costringe a usare armi contrarie alla mia natura. Nella lotta contro lo spirito di un modo di pensiero violento e dittatoriale l'atteggiamento comunicativo liberale, di fronte a una totale intolleranza, può essere forzato a abbandonare la tolleranza propria. Nel suo

(x) cf. avant, p. 398, G. Marcel.

desiderio di comunicare può trovarsi di fronte a una completa mancanza di comunicazione se l'oppositore sfugge continuamente l'ostacolo, se non parla, se muta il soggetto della discussione, se crea diversioni, se cerca di ingannare. E' il nemico che detta la tattica del combattimento. E così anche la natura del combattente è necessario si muti. La libertà perderebbe la sua battaglia, anche nella vittoria, se permettesse il realizzarsi di questa trasmutazione.

L'idea del combattimento cavalleresco manteneva le relazioni fra i contendenti nell'ambito di regole comuni. La guerra totale considera invece tutti gli oppositori come idioti, mentitori o criminali, e li costringe a applicare gli stessi termini ai funzionari del totalitarismo. La guerra totale non riconosce obblighi derivanti da una comune fonte superiore. Il disaccordo risultante fra gli uomini ha terrificanti conseguenze: viene di nuovo instaurato lo stato bestiale della lotta per l'esistenza, senza esclusione di colpi. Nei metodi usati nella guerra psicologica questo stato di cose è accuratamente predisposto. Di fronte a simili esperienze è naturale che ci assalga il terrore in una discussione: nell'apparente schiettezza dei sostenitori e nel modo della loro polemica, avvertiamo la presenza di propagandisti potenziali e di partigiani del totalitarismo, ma senza sapere, in realtà, cosa ci si possa aspettare da loro.

Oggi, uno dei fattori essenziali di questa malattia spirituale è il dominio conseguito da un confuso pensiero scientifico. Noi crediamo nella conoscenza. La conoscenza deve essere l'autorità cui ci appelliamo.

Per citare alcuni esempi, il famoso filosofo e logico inglese Russell auspica, alla fine del suo quadro della filosofia occidentale, l'unione dell'umanità nella conoscenza. Cosa piuttosto curiosa, gli uomini sono uniti dalla conoscenza soltanto in materia intellettuale, e non come esseri viventi integrati e storicamente evoluti. Una conoscenza comune, in quanto effetto dell'unità di comprensione nel campo della fisica, può essere infatti rintracciata: ma è una conoscenza comune dell'ascia di pietra o della bomba atomica come armi di distruzione. Perché l'accordo in materia scientifica non comporta una comunione di sentimenti. Quando ci attendiamo un

simile risultato dalla sola scienza avanziamo una richiesta irragionevole.

Nel giuramento dei Modernisti del 1910 si trova la seguente frase: « Credo che Dio possa essere riconosciuto e provato con certezza dalle opere visibili della Sua creazione come una causa può essere riconosciuta dai suo effetti. » Strano davvero! La prova dell'esistenza di Dio deve essere basata sulla fede. Ciò che può essere provato, comunque, non ha rapporti con la fede. Una professione di fede non è necessaria dove l'intelletto è in grado di stabilire un fatto con una finalità.

Un terzo esempio è l'atteggiamento di pensiero dei regimi totalitari. Essi poggiano le loro affermazioni sulla conoscenza, ma chiedono poi che questa conoscenza venga accettata per fede. Per esempio, ci viene detto: « Non esiste niente se non l'universo e ciò che l'uomo può realizzare. Piuttosto che sulla rivelazione, l'uomo deve poggiare sulla conoscenza. » Ma, abbastanza stranamente, questa conoscenza è assoluta nei suoi dogmi. E' onniscente. Io devo *credere*, quindi non devo sollevare obiezioni, non devo esprimere dubbi, non devo cercare prove, in definitiva non devo piú investigare scientificamente eccetto che nel campo delle invenzioni tecniche che possono trovare un uso immediato.

Ma Russell e gli autori del giuramento dei Modernisti, e gli esponenti della scienza totalitaria, hanno in mente qualcosa di diverso dalla *conoscenza*. Essi intendono una sorta di pensiero che in se stesso è già una specie di fede. Russell crede nella potenza dell'integrità nelle scienze come unica forma unificante della Ragione della umanità. L'autore del giuramento modernista possiede una specie di fede filosofica che si assicura in forme di pensiero che non riconoscono nulla se non ciò che può chiarire una coscienza credente. I dogmatici Marxisti credono nell'inevitabile corsa della storia, e i Nazionalsocialisti nella sopravvivenza del migliore, e entrambi pretendono di affrettare ciò che accadrà in ogni caso, sterminando gli individui, i gruppi o le razze « inferiori » che resistono all'ordine delle cose, gli esseri predestinati alla distruzione. Entrambi si sottomettono con assoluta obbedienza ad una premessa scambiata per conoscenza.

Questi esempi, per quanto differenti l'uno dall'altro,

richiamano l'attenzione su un punto che ingenera confusione nella coscienza moderna. L'assunto involontario è che attraverso la conoscenza si possa sapere ciò che realmente è materia di fede. Ma la fede è quell'essenza assoluta dell'uomo che non potrà mai essere sostituita dalla conoscenza, anche se la conoscenza è falsamente rappresentata come fede. Io dovrei attendermi dalla scienza ciò che essa non potrà mai darmi. Io dovrei accettare per « fede » anche ciò che mi pare io posso già comprendere come conoscenza. Assurde dottrine si presentano come logiche conclusioni conseguite dalla scienza. Tutte affermano qualcosa che trascende la conoscenza scientifica come si trattasse di una conoscenza ancora piú scientifica. Simili dogmatici subiscono l'influenza della moderna sopravalutazione delle possibilità della scienza; indulgono ad una specie di superstizione scientifica.

Il grande scopo della filosofia odierna è quello di chiarire i rapporti fra scienza e filsofia, e di chiarire tutti i modi del pensare e dell'apprendere. Questo scopo, nella sua fondamentale e comprensiva realizzazione futura, costituisce materia per gli esperti; nello sforzo per giungere a una piú semplice soluzione è un'impresa che riguarda tutti. Questa soluzione condurrebbe alla liberazione dalla superstizione scientifica, e di conseguenza al porsi del significato e dei limiti dei prodigi dell'indispensabile scienza moderna; e inoltre aumenterebbe la fiducia nelle possibilità della filosofia stessa.

Il problema della scienza è uno dei soggetti maggiori per investigazione fattiva da parte della filosofia. Ma per la filosofia attuale, del nuovo stato della società nel mondo libero, si presenta una necessità completamente diversa, sorta dal fatto che ora le masse recitano un ruolo decisivo nelle elezioni, non solo attraverso l'uso dei propri poteri per mezzo di una volontà che non è la loro, ma anche attraverso la propria conoscenza e la propria volontà. Il pensiero filosofico nel mondo di oggi, può dare risultati soltanto se raggiunge la maggioranza degli individui. Perché questa è la situazione attuale: le masse popolari sono in grado di leggere e di scrivere, senza ottenere con ciò la piena misura della cultura occidentale. Ma partecipano della

oggi la filosofia deve divulgarsi, semplificarsi, per essere comprensibile ai più.

sua conoscenza, del suo pensiero e delle sue azioni. Possono approfittare sempre di piú delle nuove possibilità man mano che penetrano nelle piú nobili idee e nei giudizi discriminanti. Nei momenti di coscienza della umanità è quindi necessario che le verità essenziali siano rese piú semplici e piú chiaramente comprensibili senza sacrificare la loro profondità. Oggi molte persone non sanno veramente cosa vogliono. La propaganda si impossessa delle persone di scarso pensiero e di nessuna possibilità di difesa utilizzando interessi e influenze senza alcun rispetto per il vero o il falso. Ed è inevitabile che la verità stessa prenda l'aspetto di propaganda al fine di giungere a rivelarsi agli uomini. Ciò che l'intelligenza attiva deve fare è offrire rappresentazioni semplici della verità, in modo che la verità riecheggi nelle facoltà intrinseche della ragione umana. A questo scopo sono essenziali pensieri semplici, che per la loro chiarezza giungano all'uomo nelle sue riflessioni in quel momento in cui egli non solo conosce, ma dove il suo essere interiore è attivo, e cioè dove la Ragione è completamente sveglia.

A differenza di quanto ho detto all'inizio di queste pagine quando ho dichiarato che la filosofia è alla fine, credo di avere indicato qui i diversi scopi che oggi possono dare alla filosofia la responsabilità dell'uomo in quanto Uomo. In opposizione a una supposta conoscenza totale, la filosofia ha il dovere di tenere sveglia la facoltà del pensiero indipendente, e di conseguenza l'indipendenza dell'individuo, che il potere totalitario cerca di soffocare. La filosofia deve ricordare a ogni individuo che egli *può* essere *se stesso*, e che egli cessa di essere un uomo quando dimentica questo privilegio. Per il nostro futuro comune è di decisiva importanza che il pensiero, avanzando dal piú profondo senso di responsabilità, guidato dalla ragione e da una lucida volontà, giunga a una realizzazione. In questa situazione, noi che siamo chiamati a trattare la filosofia professionalmente come materia di istruzione siamo ancora lontani dal compiere quanto ci è richiesto. Ma ciò che, sia pure in piccola misura, vien tentato da innumerevoli uomini con la migliore buona volontà non deve essere leggermente respinto come privo di possibili conseguenze.

NOTA SULL'EXISTENZPHILOSOPHIE E SULL'ESISTENZIALISMO

La disposizione delle realtà della vita moderna che precede tutto il pensiero specifico fu mostrata da Nietzsche con queste parole: « Io sto descrivendo ciò che avverrà, ciò che ora è inevitabile: il sorgere del nichilismo. » Da quando questo punto estremo fu irresistibilmente considerato reale sia da Nietzsche che da Kierkegaard, la filosofia si riferisce ad esso e se ne sviluppa. Come la finalità di questo concetto sfidò sin dall'inizio tutta la filosofia originale, per la nostra filosofia è diventato sempre piú possibile comprendere la filosofia antica come se fosse moderna. Il termine « filosofia dell'esistenza » (*Existenzphilosophie*) deve la propria origine all'idea dell'esistenza data da Kierkegaard. Non avrebbe bisogno di una denominazione, perché ciò che in essa è essenziale rappresenta la filosofia stessa, che cerca forma e espressione nelle condizioni del nostro tempo. La filosofia dell'esistenza deve essere considerata come il tentativo di superare il nichilismo.

Anche il nichilismo è stato accettato con una baldanza che, essendo tale, non è piú nichilismo; una filosofia indipendente, passata attraverso il fuoco rigeneratore del nichilismo, ha cercato di realizzare e di riguadagnare dalle origini della tradizione quelle idee per le quali l'uomo esiste veramente. Ma una simile filosofia non può esaurirsi tutta sviluppando l'idea dell'esistenza umana. Essa va oltre l'uomo. Comprende ciò che in primo luogo rende possibile l'uomo stesso. Perché l'uomo non è se stesso nella sua libertà senza il potere per il quale esiste. Senza trascendenza non c'è esistenza.

Ora il termine « esistenza » denota un elemento comune alla filosofia moderna, un elemento che, con l'eccezione della logica e del positivismo, ha assunto un ruolo principale in quasi tutta la filosofia, definita infatti « filosofia dell'esistenza ». Nella mente del pubblico è stato cosí creato uno spettro che non esiste.

Mi sembra che l'origine del termine « esistenzialismo » sia dovuta a Sartre. Egli è l'uomo la cui opera ha trovato in tutto il mondo l'eco piú profonda e vasta. Senza Sartre probabilmente tutta la questione sarebbe

rimasta confinata a piú stretti circoli e difficilmente sarebbe stata compresa in quanto idea unica, essendo diverse perfino radicalmente nei loro aspetti fondamentali le filosofie che oggi ne derivano assumendo lo stesso nome. Perché Sartre fu ampiamente conosciuto come poeta attraverso i suoi romanzi e i suoi drammi e acquistò una maggiore notorietà come filosofo in ragione dell'importante opera filosofica *L'Être et Néant*, tutti gli altri possono ritenersi soddisfatti d'essere classificati come piú o meno suoi seguaci. Ma pochi anni fa, in un giornale americano, vidi una vignetta: al centro mostrava un grande ritratto di Sartre, sorridente, e attorno a lui, come satelliti di minore importanza, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, e io stesso. Quale inversione di valori! I grandi uomini, da nominarsi solo con reverenza, erano qui schierati fianco a fianco con la nostra piccolezza. Cosí nel gioco del mondo si crea il quadro di una situazione trasformando ogni cosa come si trattasse di una marionetta. In un giornale francese una volta venne pubblicata una lettera di Pascal concepita con spirito davvero celestiale. Finiva con queste parole: « Io non sono esistenzialista. »

A dispetto di ciò, si può forse sperare che anche in mezzo a tutta questa confusione si muova una qualche verità, una filosofia indipendente che dispogliata da ogni illusione si ponga nella tradizione millenaria. Forse qualche elemento unificante è già in atto per legare tutti i nostri aspetti piú eterogenei, per sospingerci in un certo senso verso le realtà piú vere dell'esistenza.

Definire, limitare e classificare definitivamente e sistematicamente, come da un punto di vista superiore, tutte le filosofie e i filosofi, io lo considero errato se non impossibile, e privo di significato.

XII

LA FILOSOFIA DI UNO SCIENZIATO NELLA CITTADELLA DEL SAPERE

Il Dottore Werner Heisenberg, che è stato dal 1941 direttore dell'Istituto Max Planck per la Fisica a Gottinga, in Germania, è autore di un notevole numero di rapporti e di volumi sulla fisica nucleare e sulla teoria dei quanti. Nacque nel 1901 e fu educato alle Università di Monaco e di Gottinga. Ottenne il suo dottorato a Monaco, e insegnò alle Università di Lipsia, di Copenhagen e di Berlino. È sposato e vive a Gottinga, nella zona britannica d'occupazione.

SCIENZA
E COMPRENSIONE INTERNAZIONALE

di Werner Heisenberg

È stato detto spesso che la scienza dovrebbe essere un ponte fra i popoli, e che dovrebbe servire d'aiuto a una migliore comprensione internazionale. E si è anche ripetutamente insistito, con piena giustificazione, nel dire che la scienza è internazionale e dirige il pensiero dell'uomo a questioni comprensibili a tutti i popoli, alla soluzione delle quali possono partecipare sul piano di eguaglianza gli scienziati delle piú diverse lingue, razze o religioni. Intrattenendovi (1) sul ruolo della scienza in questo periodo particolare è importante non prendere le cose con eccessiva leggerezza. Dobbiamo anche discutere la tesi opposta, ancora troppo viva nel nostro ricordo, secondo la quale la scienza è nazionale e le idee delle varie razze sono fondamentalmente diverse. Si è sostenuto che la scienza doveva servire prima di tutto il suo stesso popolo, assicurandogli il potere politico: che la scienza costituisce la base di tutti gli sviluppi tecnici e di tutto il progresso, nonché della potenza militare. È stato anche sostenuto che lo scopo delle scienze pure, come quello della filosofia, era di sostenere la nostra *Weltanschauung* e le nostre fedi. Queste a loro volta furono intese come le fondamenta del potere politico nel nostro popolo. Mi piacerebbe discutere quale di questi due punti di vista è corretto e quali

(1) Testo del discorso tenuto agli studenti dell'Università di Gottinga il 13 luglio del 1946.

sono i meriti relativi degli argomenti che possono essere assunti in favore dell'uno e dell'altro.

I

Per rendere chiaro questo problema dovremo scoprire, prima di tutto, come la scienza si sia evoluta, come un individuo sia portato a contatto con i problemi scientifici e come questi problemi eccitino il suo interesse. Poiché conosco bene soltanto la mia scienza, non vogliate equivocare se innanzitutto parlerò di fisica atomica e se mi rifarò alle mie esperienze studentesche.

Quando nel 1920 lasciai la scuola normale per seguire i corsi dell'Università di Monaco, la nostra posizione di giovani in quanto cittadini era molto simile a quella di oggi. La nostra disfatta nella prima guerra mondiale aveva prodotto in noi una profonda sfiducia verso tutti gli ideali che ci erano stati proclamati durante la guerra e che ce l'avevano fatta perdere. Ormai apparivano vuoti, e volevamo scoprire da soli cosa nel mondo avesse o non avesse valore: non volevamo fare assegnamento sui nostri genitori o sui nostri insegnanti. In questo processo, oltre a molti altri valori, riscoprimmo la scienza. Dopo aver studiato pochi trattati popolari cominciai a interessarmi di quel ramo della scienza riguardante gli atomi, e mi volli formare un'opinione sulle peculiari affermazioni che erano state fatte a proposito dello spazio e del tempo nella teoria della relatività. In questo modo cominciai a seguire le lezioni del mio primo insegnante, Sommerfeld, che eccitò questo mio interesse e da cui appresi, nel corso della sessione, come si fosse sviluppata una nuova e più profonda comprensione degli atomi quale risultato delle ricerche di Röntgen, Planck, Rutherford e Bohr. Venni a sapere che il danese Niels Bohr e l'inglese Lord Rutherford immaginavano l'atomo come un sistema planetario in miniatura e che era probabile che tutte le proprietà chimiche degli elementi, in futuro, sarebbero state prevedibili con l'aiuto della teoria di Bohr, facendo uso delle orbite planetarie degli elettroni. A quel tempo, comunque, tutto ciò non era stato ancora raggiunto. Naturalmente era questo ultimo punto che mi interes-

sava di piú, e ogni nuovo lavoro di Bohr veniva discusso al Seminario di Monaco con vigore e passione. Potete immaginare cosa significò per me quando Sommerfeld mi invitò, nell'estate del 1921, a accompagnarlo a Gottinga a ascoltare una serie di conferenze di Niels Bohr sulla teoria atomica. Le conferenze furono tenute proprio in questa « Collegienhaus ». Questo ciclo di conferenze a Gottinga, che in futuro fu sempre indicato come « Festival di Bohr », ha determinato in numerosi modi tutti i miei successivi atteggiamenti d'interesse verso la scienza e soprattutto verso la fisica atomica.

Prima di tutto, nelle conferenze di Bohr si poteva notare la potenza delle idee di un uomo che aveva avvicinato questi problemi con molta serietà, e che li aveva compresi meglio di qualsiasi altro al mondo. In secondo luogo, vi erano alcuni punti sui quali mi ero precedentemente formato un'opinione diversa da quella esposta da Bohr. Queste questioni furono poi dibattute durante lunghe passeggiate lungo il Reno e nell'Hainberg.

Furono conversazioni che lasciarono su di me una profonda impressione. Prima imparai che per cercare di comprendere la struttura atomica era del tutto indifferente essere tedesco, danese o inglese. E imparai anche qualcosa di forse piú importante, e cioè che nella scienza una decisione può sempre essere raggiunta circa ciò che è giusto e ciò che è errato. Non era questione di fede, o di *Weltanschauung*, o di ipotesi; ma una certa affermazione poteva semplicemente essere giusta, e un'altra affermazione semplicemente essere sbagliata. Si tratta di problemi che non hanno niente a che fare né con l'origine né con la razza: le decisioni possono essere prese dalla natura, e se preferite da Dio, ma mai, in nessun caso, dall'uomo.

Molto arricchito da queste esperienze tornai a Monaco, e sotto la guida di Sommerfeld continuai i miei esperimenti sulla struttura atomica. Dopo aver completato il mio esame per la laurea nell'autunno del 1924 andai a Copenhagen grazie all'aiuto della fondazione Rockefeller, con l'intenzione di lavorare con Bohr. Qui mi incontrai con molti giovani di diverse nazionalità, inglesi, americani, svedesi, norvegesi, olandesi e giapponesi, e tutti desideravano lavorare allo stesso

problema: la teoria atomica di Bohr. Si riunivano sempre insieme, come una grande famiglia, anche per quanto riguardava giochi, escursioni, e sport in genere. In questo circolo di fisici ebbi l'occasione di conoscere realmente persone di altre nazioni e il loro modo di pensare. L'apprendimento e l'uso di altre lingue fu il modo migliore di famigliarizzarmi davvero con altri modi vita, con le letterature straniere e con le arti straniere. Potei vedere sempre piú chiaramente quanto minima fosse l'importanza di appartenere a razze o nazioni diverse quando ognuno accentra i propri sforzi alla soluzione di un difficile e comune problema scientifico. Le differenze di pensiero che si manifestavano tanto chiaramente nel campo artistico apparivano piú come un arricchimento vicendevole delle nostre possibilità che non un fattore di discordia.

Nell'estate del 1925 arrivai a Cambridge con questo bagaglio di esperienze, e parlai del mio lavoro a un piccolo gruppo di teorici nello studio del fisico russo Kapitza. Era presente fra gli altri uno studente di appena ventitre anni, particolarmente dotato, il quale assunse i miei problemi e costruí in pochi mesi una completa teoria sulla corteccia atomica. Il suo nome era Dirac, e aveva una eccezionale abilità matematica. I suoi metodi di pensiero erano estremamente diversi dai miei, i suoi metodi matematici piú eleganti e piú fuori dal comune di quelli cui eravamo abituati a Gottinga. Alla fine, comunque, egli arrivò agli stessi risultati raggiunti da Born, Jordan e me, per lo meno sui punti di maggiore importanza. Questa conferma, e il fatto che i risultati erano cosí perfettamente complementari, provò l'obbiettività della scienza e la sua indipendenza dalla lingua, dalla razza o dalla fede.

Gottinga, come Copenhagen e Cambridge, rimase un centro importante per la famiglia internazionale dei fisici atomici. Il lavoro era diretto da Franck, Born e Pohl, e da molti altri scienziati i cui nomi si incontrano spesso nei giornali in rapporto alla bomba atomica, come Oppenheimer e Blackett, e come Fermi, che in quel tempo studiava a Gottinga.

Ho citato queste reminiscenze personali soltanto allo scopo di dare un esempio dell'internazionalismo della comunità scientifica. Naturalmente, la stessa cosa è av-

venuta per secoli in molti altri campi della scienza, e questa famiglia di fisici atomici non è affatto fuori dell'ordinario. Dalla storia della scienza potrei citare molti gruppi internazionali di « sapienti », legati, al di là di ogni frontiera nazionale, dallo stesso lavoro.

Forse dovrei menzionare un altro gruppo di scienziati: quello di coloro che nel diciassettesimo secolo fondarono in Europa la scienza matematica. Sarebbe molto appropriato, poiché proprio quest'anno si celebra la memoria di Leibnitz e la fondazione dell'Accademia Scientifica. Riporterò alcune frasi di Dilthey sulla descrizione di quell'epoca.

« Vi era un preciso legame, libero da ogni limite di lingua o di nazionalità, a tenere stretti fra loro pochi individui che avevano messo la loro vita a servizio di questa nuova scienza. Essi formavano una nuova aristocrazia e ne erano consci, proprio come prima, nel periodo della Rinascenza, umanisti e artisti si erano sentiti parte di una aristocrazia. La lingua latina, e piú tardi quella francese, resero piú facile ogni possibile comprensione reciproca, e divennero lo strumento di una letteratura scientifica mondiale. Attorno alla metà del diciassettesimo secolo Parigi era divenuta il centro di collaborazione fra i filosofi e gli scienziati. Era lí che Gassendi, Marsenne e Hobbes si scambiavano le proprie idee, e per un certo tempo anche l'orgoglioso e appartato Descartes aveva fatto parte del circolo. La sua presenza lasciò in Hobbes un'impressione indimenticabile, e il suo influsso piú tardi si fece sentire anche su Leibnitz; per questo l'uno e l'altro furono seguaci ardenti della matematica. Piú avanti, anche Londra divenne un centro importante. »

Possiamo dunque vedere che la scienza è progredita, attraverso la storia, in questo modo, e che la « Repubblica dei Saggi » ha sempre giocato una parte importante nella vita dell'Europa. È sempre stato considerato di ovvia evidenza che l'aderenza a un simile circolo internazionale non avrebbe impedito allo scienziato, in quanto individuo, di servire devotamente il suo popolo e di sentirsi parte di esso. Al contrario, un simile ampliamento del proprio orizzonte spesso intensifica la

stima verso i migliori aspetti della vita del nostro paese. Si impara a amarlo e a sentirci sempre piú indebitati nei suoi confronti.

II

Dopo aver detto tutto questo è necessario che ora cerchi di spiegare le ragioni per cui questa collaborazione scientifica, questa sincera possibilità di relazioni umane, riesca verosimilmente cosí poco a prevenire le ostilità e le guerre.

Prima di tutto bisogna insistere sul fatto che la scienza rappresenta soltanto una piccola parte della vita pubblica, e che soltanto poche persone in ogni paese hanno un reale interesse diretto per la scienza. La politica è forgiata, tuttavia, da forze ben piú potenti. Essa ha a che fare con le azioni di vaste masse di popolo, con la loro posizione economica e con la lotta per il potere da parte di pochi gruppi privilegiati favoriti dalla tradizione. Queste forze hanno finora sempre conculcato quel piccolo numero di persone che era pronto a discutere i problemi piú contestati in modo scientifico, vale a dire obbiettivamente, spassionatamente e con uno spirito di reciproca comprensione. L'influenza politica della scienza è sempre stata molto relativa, e ciò è abbastanza comprensibile. Comunque, di solito pone lo scienziato in una situazione che in qualche modo possiamo ritenere piú difficile di quella di qualsiasi altro gruppo di uomini. Perché la scienza, nelle sue applicazioni pratiche, ha una grande influenza sulla vita del popolo. La prosperità e la potenza politica derivano dallo stato della scienza, e lo scienziato non può ignorare queste conseguenze pratiche, nemmeno se il suo interesse scientifico è di natura meno pratica. Cosí, l'azione di uno scienziato, in quanto individuo, spesso ha un peso maggiore di quanto egli stesso non desideri, e altrettanto frequentemente egli deve cosí decidere, secondo la propria coscienza, se una causa sia buona o cattiva. Quando le differenze fra le nazioni non possono piú essere riconciliate, egli è costretto penosamente a dover decidere se rompere col proprio popolo o con quegli amici ai quali è legato per il comune lavoro. La

posizione nelle varie scienze è qui piuttosto diversa. Il medico, per esempio, che aiuta il popolo senza ovviamente tener conto della nazionalità, può conciliare le sue azioni con le richieste dello stato e della propria coscienza piú facilmente di quanto non possa fare il fisico, le cui scoperte possono portare alla costruzione di mezzi di distruzione. Ma nel complesso questa tensione resta sempre; da un lato vi sono esigenze dello Stato, che desidera inquadrare la scienza per metterla a servizio solo del proprio popolo e per rafforzare quindi il proprio potere politico; dall'altro lato esiste il dovere dello scienziato verso il proprio lavoro, che lo lega ai popoli delle altre nazioni.

Durante le ultime decadi le relazioni fra lo scienziato e lo Stato sono mutate in maniera caratteristica. Durante la prima guerra mondiale lo scienziato era cosí strettamente legato allo Stato cui apparteneva che spesso le accademie espellevano gli scienziati di altre nazioni o firmavano risoluzioni in favore della propria causa e contro la causa delle altre nazioni. Ciò difficilmente accadde durante la seconda guerra mondiale. Di solito il legame fra gli scienziati era molto piú forte, anche per l'estendersi, in molti paesi, delle difficoltà sorgenti fra loro e i propri governi. Gli scienziati affermavano il diritto di giudicare la politica dei loro governi indipendentemente e senza pregiudizi ideologici. Lo Stato, per parte sua, considerava le relazioni internazionali degli scienziati con profonda diffidenza, cosí che talvolta gli scienziati erano trattati come prigionieri in patria, e le loro relazioni internazionali erano giudicate quasi immorali. Al contrario, oggi è divenuto naturale che gli scienziati aiutino i loro colleghi in ogni caso possibile, anche se essi appartengono a nazioni nemiche. Questo sviluppo può condurre a un positivo rafforzamento delle relazioni internazionali, sebbene sia necessario fare attenzione che non divenga la causa di una pericolosa ondata di diffidenza o di inimicizia di vaste masse contro la professione stessa della scienza.

Tali difficoltà sono sorte anche in altri secoli, e precisamente quando gli uomini di scienza presero posizione per il principio della tolleranza e dell'indipendenza dal dogma contro il potere politico corrente.

Basti pensare a un Galileo o a un Giordano Bruno. Che queste difficoltà abbiano assunto oggi una maggiore importanza può essere derivato dal fatto che gli effetti pratici della scienza sono in grado di decidere direttamente del destino di milioni di persone.

Ciò mi porta a considerare un aspetto intimidatorio dell'esistenza della nostra epoca che deve essere chiarito se vogliamo prendere decisioni corrette. Io non sto solo pensando alle nuove fonti di energia di cui i fisici si sono impadroniti da un anno a questa parte e che possono portare a una distruzione inimmaginabile. Nuove possibilità di interferire nella natura ci stanno minacciando in molti altri campi, sebbene sia vero che i mezzi chimici per distruggere la vita sono stati raramente usati in questa ultima guerra. Anche in biologia siamo andati ormai cosí avanti nei processi dell'ereditarietà e nella struttura e nella chimica di tante molecole albuminiche che è diventato praticamente possibile produrre artificialmente malattie infettive e, forse peggio, anche lo sviluppo biologico dell'uomo può essere influenzato nella direzione di un certo accoppiamento selettivo predeterminato. Infine, anche lo stato mentale e spirituale del popolo può essere influenzato, e se questo dovesse avvenire secondo metodi scientifici potrebbe portare a terribili deformazioni mentali di grandi masse. Si ha l'impressione che la scienza si avvicini rapidamente a una regione in cui la vita e la morte dell'umanità possono dipendere dalle azioni di pochi, piccolissimi gruppi di persone. Fino a ora queste cose sono state discusse giornalisticamente e con tono di notizia sensazionale nei vari quotidiani, e molti non hanno ancora compreso il terribile pericolo che li minaccia, derivato dall'inevitabile avanzare dello sviluppo scientifico. È certamente scopo della scienza allontanare l'umanità da questi pericoli e mostrare quanto sia importante che tutti gli esseri umani, indipendentemente da qualsiasi posizione nazionale o ideologica, si uniscano per far fronte al pericolo. Naturalmente, è piú facile dirlo che farlo, ma è certo un fine che non deve piú essere ignorato.

All'individuo scienziato resta, comunque, la necessità di decidere secondo la propria coscienza e la pro-

pria libertà, oltre qualsiasi legame, quale causa sia buona o per lo meno quale — fra due cause — sia la meno cattiva. Non dobbiamo ignorare che larghe masse di popolo, e con esse coloro che tengono le redini del governo, spesso agiscono senza senso e con cieco pregiudizio. Offrendo loro una conoscenza scientifica lo scienziato può essere manovrato facilmente e posto in una situazione simile a quella descritta da Schiller in questi versi:

« Guai a chi dona la luce del cielo a coloro che sono sempre ciechi, perché per loro non cade luce; essa può solo carbonizzare e oscurare terre e città. »

Può realmente la scienza contribuire alla comprensione fra i popoli se messa di fronte a una simile situazione? Essa ha il potere di liberare grandi forze, piú grandi di quante mai siano esistite sotto il controllo dell'uomo, ma queste forze condurranno al caos a meno che non siano usate con sensibilità.

III

E giungiamo al vero scopo della scienza. Lo sviluppo che ho appena descritto e che apparentemente ha rivoltato contro di sé quelle forze che l'uomo controlla e che possono condurre alla distruzione piú orrenda, deve certamente essere posto in stretta connessione con alcuni processi spirituali del nostro tempo, ed è necessario quindi parlare un momento di questi processi.

Guardiamo qualche secolo indietro. Alla fine del Medio Evo l'uomo scoprí al di là della realtà cristiana accentrata attorno alla rivelazione divina, una nuova realtà dell'esperienza materiale. E cioè la realtà « obbiettiva » che noi sperimentiamo attraverso l'uso dei sensi o per mezzo degli esperimenti. Ma in questo avanzare in un nuovo campo alcuni metodi di pensiero rimasero immutati. La natura consisteva di cose nello spazio che mutavano nel tempo secondo un rapporto di causa e effetto. Al di fuori vi era il mondo dello spirito, cioè la realtà della mente individuale che rifletteva il mondo esterno come uno specchio piú

o meno perfetto. Buona parte della realtà determinata dalle scienze differiva dalla realtà cristiana, ma non di meno rappresentava anche un divino ordine del mondo, con l'azione dell'uomo basata su fondamenta solide, e in cui poteva esserci scarso motivo di dubbio a proposito dello scopo della vita. Il mondo era infinito nello spazio e nel tempo, e in qualche modo aveva sostituito Dio o per lo meno era divenuto, per la sua infinitezza, un simbolo della divinità.

Ma questo modo di intendere la natura durante il nostro secolo è stato completamente scalzato. I fondamentali atteggiamenti del pensiero perdettero la loro importanza assoluta in quanto azione concreta mossa sempre piú al centro del nostro mondo. Persino il tempo e lo spazio divennero oggetto d'esperienze e perdettero il loro contenuto simbolico. Con la scienza noi comprendiamo sempre di piú che il nostro intendimento della natura non può cominciare con una certa cognizione definita, che non può essere costruito su tale fondamento di roccia, ma che tutta la conoscenza è, per cosí dire, sospesa su un abisso insondabile.

Questo sviluppo della scienza corrisponde probabilmente al carattere sempre piú relativo della valutazione di tutti i valori della vita dell'uomo, valutazione che si è venuta affermando da alcuni decenni e che facilmente può portare a un atteggiamento generalmente scettico coronato dalla disperata domanda « a che scopo? » Il che porta a una mancanza di fede che chiamiamo « nichilismo ». Da questo punto di vista la vita appare senza scopo, o, per lo meno, un'avventura che dobbiamo correre senza saper dire perché. È un atteggiamento oggi comune in molte parti del mondo, e la forma piú spiacevole di esso è una specie di nichilismo illusorio, come recentemente lo definí Weizsäcker. Un nichilismo travestito dall'illusione e dall'inganno verso sé stessi.

Il tratto caratteristico di ogni atteggiamento nichilista è la mancanza di una solida fede che sia in grado di offrire una forza e una direzione precise a tutte le reazioni di un individuo. Il nichilismo si manifesta nella vita di un individuo con la perdita di un istinto deciso verso il giusto e l'errato, verso ciò che è illusione e verso ciò che è realtà. Nella vita delle nazioni

conduce a un mutamento di direzione in cui le immense forze, raccolte insieme per raggiungere un certo scopo, giungono a dare il risultato opposto, causando grande distruzione. La gente è talvolta cosí accecata dall'odio che osserva cinicamente questo mutamento e se ne serve con una alzata di spalle.

Ho detto poco prima che questo sviluppo del modo di vedere degli uomini può avere qualche relazione con lo sviluppo del pensiero scientifico. Dobbiamo quindi chiederci se anche la scienza ha perduto la sua fede. Mi preme di dire con molta chiarezza che a questo proposito non possono esistere dubbi di sorta. È vero proprio il contrario. La presente situazione della scienza è probabilmente l'argomento piú forte in mani nostre per un piú ottimistico atteggiamento di fronte ai grandi problemi del mondo.

Perché in *quei* rami della scienza in cui abbiamo trovato che la nostra conoscenza è *sospesa a mezz'aria,* proprio in *quei* rami noi abbiamo raggiunto una comprensione chiara come il cristallo dei fenomeni piú rilevanti. Questa conoscenza è cosí trasparente e sostenuta da tale forza di convinzione che gli scienziati dei popoli piú diversi e delle piú diverse razze l'hanno accettata come base indiscutibile di ogni pensiero o cognizione. Naturalmente anche nella scienza si fanno degli errori, ed è necessario che trascorra del tempo prima che possano essere scoperti e corretti. Ma possiamo essere sicuri che vi sarà una decisione finale su ciò che è vero e ciò che è falso. Questa decisione non dipenderà dalla fede, razza o origine degli scienziati, ma sarà presa da una potenza piú alta, e sarà applicata a tutti gli uomini in tutti i tempi a venire. Mentre non possiamo evitare nella vita politica un costante mutamento di valori, una continua battaglia di una serie di illusioni e di idee ingannevoli contro un'altra serie di illusioni e di idee ugualmente ingannevoli, nella scienza vi sarà sempre « un giusto e uno sbagliato ». C'è un potere piú alto, non influenzato dai nostri desideri, che finalmente decide e giudica. Il nocciolo della scienza è formato, secondo me, dalle scienze pure, che non hanno alcun rapporto con le applicazioni pratiche. Sono i rami in cui il puro pensiero cerca di scoprire le nascoste armonie della natura. Oggi l'umanità può trovare questo cerchio

piú profondo in cui la scienza e l'arte possono difficilmente essere separate, in cui la personificazione della pura verità non è piú nascosta dalle ideologie umane e dai desideri umani.

Potrete obbiettare, naturalmente, che le grandi masse non hanno accesso a questa verità, e che essa di conseguenza può avere un'influenza relativa sull'opinione del popolo. Ma in nessun tempo le grandi masse ebbero accesso diretto a questo centro, e può darsi che la gente oggi sia soddisfatta di sapere che sebbene il cancello non sia aperto a tutti, oltre di esso non può esservi inganno. Qui noi non abbiamo potere — le decisioni sono prese da una potenza piú alta. Per indicare questo centro, il popolo ha usato via via parole diverse in tempi diversi. Lo hanno chiamato « spirito » o « Dio », o hanno parlato per similitudini, o in termini di suono o di visione. Vi sono molte vie per giungere a questo « centro », anche oggi, e la scienza è soltanto una di esse. Forse non possediamo piú un linguaggio generalmente riconosciuto, con cui esprimerci intelligibilmente. Il che può essere una ragione del fatto che molti non lo vedono, ma è qui oggi come lo è sempre stato, e ogni ordine del mondo deve essere basato su di esso. Un tale ordine del mondo deve essere promosso dagli uomini che non ne hanno perduta la visione.

La scienza può contribuire alla comprensione fra i popoli. E può farlo non perché è in grado di soccorrere gli ammalati, né a causa del terrore che certe potenze politiche possono esercitare col suo aiuto, ma solo volgendo la nostra attenzione a quel « centro » che è in grado di ristabilire l'ordine nel mondo, e forse semplicemente al fatto che il mondo è bello. Apparirà presuntuoso attribuire alla scienza una simile importanza, ma posso ricordarvi che mentre possiamo avere ragione di invidiare alcune epoche precedenti riguardo a molti aspetti della vita, la nostra età non è seconda a nessuna nei risultati scientifici, nella pura cognizione della natura.

Qualsiasi cosa accada, l'interesse verso la conoscenza stessa rimarrà una forza dell'umanità ancora per decadi. E anche se questo interesse sarà per qualche tempo sommerso dalle conseguenze pratiche della scienza e dalla lotta per il potere, alla fine trionferà e unirà i popoli

di tutte le razze e di tutte le nazioni. In ogni parte del mondo, quando la gente avrà raggiunto nuova conoscenza sarà felice, e sarà grata a colui che per primo la scoprì.

Voi siete qui riuniti per contribuire, entro i vostri limiti, alla comprensione fra i popoli. Non c'è mezzo migliore per farlo che conoscere, con la libertà e la spontaneità della giovinezza, persone di altre nazioni, il loro modo di pensare e il loro modo di sentire. Traete dal vostro lavoro scientifico un serio e incorruttibile metodo di pensiero, contribuite a ampliarlo, perché senza di esso nessuna comprensione è possibile. Onorate queste cose oltre la scienza, cose che veramente contano, e delle quali è cosí difficile parlare.

XIII

LA FILOSOFIA DI UN UOMO CONDANNATO AD ESSERE LIBERO

L'Essere e il Nulla, Saggio sull'ontologia fenomenologica, di Jean-Paul Sartre, apparve in inglese la prima volta nel 1956. La traduzione delle 632 pagine del volume impegnò il suo traduttore Hazel E. Barnes, dell'Università del Colorado, per due anni, e rappresentò la prima occasione, per i lettori non familiari con la lingua francese, di avvicinare l'opera piú importante dell'ora cinquantenne scrittore francese il cui nome, nei circoli letterari oltre che in quelli filosofici, era diventato sinonimo di disillusione, di disperazione e di mancanza di senso nella vita.

Quando apparve in Inghilterra, come quando apparve in Francia una dozzina di anni or sono, il libro trovò recensori e lettori pronti a ammettere che non si trattava di dilettantismo filosofico, ma che Sartre aveva formulato il suo pensiero in una sicura ossatura strutturale e stilistica e che il punto di vista che « la esistenza viene prima dell'essenza » e che il solo responsabile è l'uomo per mezzo della propria scelta era qualcosa di piú che la trovata di un drammaturgo o di un romanziere per colpire la borghesia.

(Fra la pubblicazione francese e quella americana Sartre definí, per i suoi critici, in « *L'Existentialisme est un humanisme* (1946), il suo « nuovo umanesimo » come « privo di illusioni, vale a dire divorziato dalla esperienza religiosa, ma pieno di fiducia nella grandezza dell'umanità; duro, ma senza inutile violenza;

appassionato eppure con; e tendente a dipingere la condizione metafisica dell'uomo che partecipa pienamente ai movimenti della società. »)

Sartre nacque a Parigi il 21 giugno 1905, e si laureò in filosofia all'École Normale Supérieure nel 1925. Completò i propri studi con alti onori accademici e divenne insegnante in scuole secondarie. Nel 1933 e 1934 studiò in Germania sotto la guida di due dei piú influenti filosofi tedeschi, Edmund Husserl e Martin Heidegger, proseguí i suoi studi su Sören Kierkegaard, il filosofo danese del secolo scorso che fu l'iniziatore del movimento esistenzialista contemporaneo; dopo di che prese a lavorare attorno a una propria filosofia.

Dal 1935 fino al settembre del 1939, anno in cui entrò nell'esercito francese, Sartre divenne il centro di tutto un settore di vita intellettuale parigina sulla Riva Sinistra, noto come autore di saggi sulla letteratura contemporanea, difensore di alcuni autori americani appena tradotti in francese, e autore egli stesso di un romanzo, *La nausea,* e di alcuni racconti. Catturato dai tedeschi dopo la sconfitta della Francia, Sartre trascorse nove mesi in un campo di concentramento, dove scrisse e diresse commedie per i compagni prigionieri. Dopo il suo rilascio partecipò attivamente alla Resistenza e terminò il proprio trattato filosofico. Nel 1946 fondò la rivista *Les Temps Modernes,* che ha continuato a dirigere sino a oggi. Ha preso parte a numerosi congressi internazionali, ispirati o diretti dai comunisti, e in molti suoi articoli di rivista le sue tendenze comuniste sono evidenti.

Non avendo a disposizione molto tempo Sartre suggerí di far scegliere a qualcuno alcune pagine dall'opera che rappresenta il meglio della sua filosofia, e per questo volume, e d'accordo con l'editore Dagobert Runes, presidente della Biblioteca Filosofica, cosí è stato fatto.

DA « L'ESSERE E IL NULLA »

di Jean-Paul Sartre

1. - LIBERTA' E RESPONSABILITA'

L'uomo, essendo condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere. Prendiamo la parola « responsabilità » nel suo senso banale di « coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto ». In questo senso, la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che c'è un mondo; e poiché è pure colui che *si fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile; deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore, perché gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto di impegno. E' quindi insensato pensare di rammaricarsi perché nulla di estraneo ha deciso di ciò che proviamo, di ciò che viviamo o di ciò che siamo. D'altra parte, questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplice rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà. Quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che mi accade è *mio*: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se-stessi non potrebbe essere che umano. Le piú atroci si-

tuazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che *deciderò* dell'inumano; ma questa decisione è umana e ne porterò tutta la responsabilità. Ma la situazione è *mia*, inoltre, perché è l'immagine della libera scelta di me stesso e tutto ciò che mi presenta è *mio* in quanto che mi rappresenta e mi simbolizza. Non sono forse io che decido del coefficiente di avversità delle cose, e persino della loro imprevedibilità, decidendo di me-stesso? Cosí, non ci sono accidenti in una vita; un avvenimento sociale che scoppia improvvisamente e mi trascina non viene dall'esterno; se sono mobilitato in guerra, questa guerra è la *mia*, essa è a mia immagine e la merito. La merito dapprima perché potevo sempre sottrarmici col suicidio o la diserzione: queste possibilità estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione. Non essendomi sottratto, l'ho *scelta*: questo può essere per debolezza, per vigliaccheria di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto di fare la guerra (la stima dei miei vicini, l'onore della mia famiglia, ecc.). In ogni modo si tratta di una scelta. Questa scelta verrà in seguito rinnovata in forma continua fino alla fine della guerra; bisogna dunque sottoscrivere all'affermazione di J. Romains (1): « In guerra non ci sono vittime innocenti. » Se allora ho preferito la guerra alla morte o al disonore, è come se portassi l'intera responsabilità della guerra. Senza dubbio altri l'hanno dichiarata e forse si dovrebbe considerarmi come un semplice complice. Ma questa nozione di complicità non ha che un senso giuridico: qui non ha valore: perché dipendeva *da me* che questa guerra non esistesse per me e per opera mia, ed ho deciso che esistesse. Non c'è stata alcuna costrizione, poiché la costrizione non può avere alcuna presa su una libertà: non ho avuto scuse, perché, come abbiamo detto e ripetuto in questo libro, la qualità propria della realtà-umana è di essere senza scuse. Non mi resta dunque altro che rivendicare questa guerra. Inoltre essa è *mia* perché, per il fatto che nasce in

(1) J. Romains: *Les hommes de bonne volonté*: « Prélude à Verdun ».

una situazione che faccio esistere, e dal momento che non posso scoprirla in questa situazione che impegnandomi per o contro di lei, non posso piú distinguere la scelta che faccio di me, dalla scelta che faccio di lei: vivere questa guerra, significa scegliermi mediante lei e sceglierla mediante la scelta di me stesso. Non può esistere il problema di considerarla come « quattro anni di vacanza » o di « rinvio », come una « sospensione di seduta », essendo l'essenziale della mia responsabilità altrove, nella mia vita coniugale, familiare, professionale. Ma in questa guerra che ho scelto mi scelgo di giorno in giorno e la faccio mia facendomi. Se deve essere quattro anni vuoti, sono io che ne porto la responsabilità. Infine come abbiamo fatto notare nel paragrafo precedente, ogni persona è una scelta assoluta di sé a partire da un mondo di conoscenze e di tecniche che questa scelta assume ed illumina allo stesso tempo: ogni persona è un assoluto che gode di una data assoluta e perfettamente impensabile ad un'altra data. E' dunque inutile domandarci cosa sarei stato se questa guerra non fosse scoppiata, poiché mi sono scelto come uno dei sensi possibili dell'epoca che portava insensibilmente alla guerra: non mi distinguo da questa epoca stessa, non potrei esseere trasportato ad un'altra epoca senza contraddizione. Cosí *sono* questa guerra che limita e fa comprendere il periodo che l'ha preceduta. In questo senso, alla formula che abbiamo citato poco fa: « Non ci sono vittime innocenti », bisogna aggiungere quest'altra per definire piú nettamente la responsabilità del per-sé: « Si ha la guerra che si merita. » Cosí, totalmente libero, indistinguibile dal periodo di cui ho scelto di essere il senso, profondamente responsabile della guerra come se l'avessi dichiarata io, non potendo vivere nulla senza integrarlo alla *mia* situazione, impegnarmi completamente in essa e lasciarle la mia impronta, devo essere senza rimorsi né rimpianti come sono senza scuse, perché dal momento del mio nascere all'essere, porto il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possano alleggerirlo.

Pertanto il tipo di questa responsabilità è assai particolare. Mi si risponderà, effettivamente, che « io non ho domandato di nascere », ma è un modo ingenuo di mettere l'accento sulla nostra fattità. Io sono, in realtà, re-

19. - *Questa è la mia filosofia.*

sponsabile di tutto, salvo che della mia responsabilità stessa, perché non sono il fondamento del mio essere. Tutto accade dunque come se fossi obbligato ad essere responsabile. Sono *abbandonato* nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile, come l'asse che fluttua sulle onde, ma invece nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo in cui porto completamente la responsabilità, senza potere, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento, a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuol ancora dire scegliermi, ed il suicidio è un modo fra i tanti di essere-nel-mondo. Ciononostante ritrovo una responsabilità assoluta per il fatto che la mia fattità, cioè in questo caso il fatto della mia nascita, è direttamente inafferrabile e anche inconcepibile, perché questo fatto della mia nascita non mi appare mai allo stato bruto, ma sempre attraverso una ricostruzione pro-iettiva del mio per-sé: mi vergogno di essere nato o me ne meraviglio, o mi rallegro, o, tentando di togliermi la vita, affermo che vivo e assumo questa vita come cattiva. Cosí in un certo senso *scelgo* di essere nato. Questa stessa scelta è integralmente affetta di fattità, perché non posso non scegliermi: ma questa fattità, a sua volta, non apparirà che in quanto la supero verso i miei fini. Cosí la fattità è ovunque, ma inafferrabile; non incontro mai altro che la mia responsabilità, per questo non posso domandare « *perché* sono nato? », maledire il giorno della mia nascita o dichiarare che non ho chiesto di nascere, perché questi diversi atteggiamenti verso la mia nascita, cioè verso il *fatto* che realizzo una presenza nel mondo, non sono altro che modi di assumere in piena responsabilità questa nascita e farla *mia*: qui ancora non incontro che me ed i miei progetti, in modo che finalmente il mio abbandono, cioè la mia fattità, consiste semplicemente nel fatto che sono condannato ad essere integralmente responsabile di me stesso. Sono l'essere che è come essere il cui essere si problematizza nel suo essere. E questo « è » del mio essere è come presente ed inafferrabile.

A queste condizioni, poiché ogni avvenimento del mondo non può rivelarmisi che come *occasione* (occa-

sione *messa a profitto, mancata, trascurata*, ecc.), o meglio ancora, poiché tutto ciò che ci accade può essere considerato come una possibilità, cioè non può apparirci che come mezzo di realizzare questo essere che si problematizza nel nostro essere, e poiché gli altri come trascendenze-trascese non sono, anch'essi, che *occasioni* e *possibilità*, la responsabilità del per-sé si estende sul mondo intero come mondo-popolato. E' cosí precisamente che il per-sé si coglie nell'angoscia, cioè come un essere che non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri, né degli in-sé che formano il mondo, ma che è costretto a decidere del senso dell'essere, in lui e ovunque al di fuori di lui. Chi realizza nell'angoscia la sua condizione di *essere* gettato in una responsabilità che si ritorce persino sul proprio abbandono, non ha piú né rimorsi, né rimpianti, né scuse: non è piú che una libertà che si scopre da sola ed il cui essere risiede in questa scoperta stessa. Ma, la maggior parte del tempo, fuggiamo l'angoscia nella mala fede.

2. - IL DESIDERIO DI ESSERE DIO

I piú perspicaci fra i moralisti hanno dimostrato una specie di superamento del desiderio da parte di se stesso; Pascal ha creduto, per esempio, di scoprire nella caccia, nel gioco della palla, in cento altre occupazioni, il bisogno di divertimento — cioè metteva in evidenza in una attività, che ridotta a se stessa sarebbe assurda, un significato che la trascende — cioè una indicazione che rinvia alla realtà dell'uomo in generale ed alla sua condizione. Parimenti Stendhal, nonostante i suoi legami con gli ideologhi, Proust, malgrado le sue tendenze intellettualistiche ed analitiche, non hanno forse dimostrato che l'amore, la gelosia non potrebbero ridursi allo stretto desiderio di possedere *una* donna, ma attraverso la donna mirano ad impadronirsi del mondo intero? È il senso della cristallizzazione stendhaliana, ed è precisamente a causa di ciò che l'amore, quale lo descrive Stendhal, appare come un modo d'essere nel mondo, cioè come un rapporto fondamentale del per-sé col mondo e con se stesso (ipseità), attraverso una particolare donna; la donna non rappresenta che un corpo conduttore

che è posto nel circuito. Queste analisi possono essere inesatte o non del tutto vere: esse ci fanno nondimeno presumere un altro metodo all'infuori della pura descrizione analitica. Allo stesso modo, le osservazioni dei romanzieri cattolici, che nell'amore carnale vedono un superamento verso Dio, nel Don Giovanni « l'eterno insoddisfatto », nel peccato « il posto vuoto di Dio ». Non si tratta qui di ritrovare un astratto dietro il concreto: lo slancio verso Dio non è *meno concreto* dello slancio verso una donna in particolare. Si tratta invece di ritrovare, sotto aspetti parziali ed incompleti del soggetto, la vera concretezza che non può essere altro che la totalità del suo slancio verso l'essere, il suo rapporto originale con se stesso, col mondo, con l'altro, nell'unità di relazioni *interne* e di un progetto fondamentale...

... Ciò che rende meglio concepibile il progetto fondamentale della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio. Qualunque possano essere in seguito i miti ed i riti della religione considerata, Dio è innanzitutto « sensibile al cuore » dell'uomo come ciò che lo annuncia e lo definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale. E se l'uomo possiede una comprensione preontologica dell'essere di Dio, non sono né i grandi spettacoli della natura né la potenza della società che gliel'hanno conferita: ma Dio, valore e scopo supremo della trascendenza, rappresenta il limite permanente, a partire dal quale l'uomo si fa annunciare ciò che è. Essere uomo significa tendere ad essere Dio; o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio.

Ma se è cosí, si dirà, se l'uomo nel suo stesso nascere è portato verso Dio come verso il suo limite, se non può scegliere di essere che Dio, cosa può diventare la libertà? Poiché la libertà non è nient'altro che una scelta che si crea le proprie possibilità, mentre sembra qui che questo progetto iniziale di essere Dio, che « definisce » l'uomo, si imparenti molto strettamente con una « natura » umana o una « essenza ». Risponderemo a ciò dicendo che se il *senso* del desiderio è in ultima analisi il progetto di essere Dio, il desiderio non è mai *costituito* da questo senso, ma invece rappresenta sempre una *invenzione particolare* dei suoi fini. Questi fini, in realtà, sono perseguiti partendo da una situazione empirica par-

ticolare: ed è appunto questo perseguimento che costituisce in *situazione* ciò che mi circonda. Il desiderio di essere si realizza sempre come desiderio di modo di essere. E questo desiderio di modo d'essere si esprime, a sua volta, come il senso delle miriadi di desideri concreti che costituiscono la trama della nostra vita cosciente. Cosí ci troviamo davanti a delle architetture simboliche molto complesse e che sono *almeno* a tre gradi. Nel desiderio empirico posso distinguere una simbolizzazione di un desiderio fondamentale e concreto che è la persona e che rappresenta il modo in cui ha deciso che l'essere sarebbe in questione nel suo essere; e questo desiderio fondamentale, a sua volta, esprime concretamente e nel mondo, nella situazione singola che investe la persona, una struttura astratta e significante che è il desiderio di essere in generale e che deve essere considerato come la *realtà umana nella persona*, ciò che costituisce la sua comunione con gli altri e che permette di affermare che c'è una verità dell'uomo e non solo delle individualità inconfrontabili. La concretezza assoluta e la completezza, l'esistenza come totalità appartengono dunque al desiderio libero e fondamentale o *persona*. Il desiderio empirico non è che una simbolizzazione. Vi rinvia e ne trae il suo significato pur restando parziale e riducibile, perché è il desiderio che non può essere concepito da sé. D'altra parte il desiderio di essere, nella sua purezza astratta, è la *verità* del desiderio concreto fondamentale, ma non esiste a titolo di realtà. Cosí il progetto fondamentale o persona o libera realizzazione della verità umana è dappertutto, in tutti i desideri. Non si coglie mai se non attraverso i desideri — come non possiamo cogliere lo spazio che attraverso i corpi che lo formano, ancorché lo spazio sia una realtà singola e non un concetto — o, se si vuole, è come l'*oggetto* di Husserl che non si dà che mediante delle « *Abschattungen* » e che pertanto non si lascia assorbire da nessuna *Abschattung*. Da queste osservazioni possiamo comprendere che la struttura astratta e ontologica « desiderio di essere » ha un bel rappresentare la struttura fondamentale ed *umana* della persona: non può mai essere un ostacolo alla sua libertà. La libertà in realtà, l'abbiamo dimostrato al capitolo precedente, è rigorosamente assimilabile all'annullamento: il solo essere che può essere detto libero, è l'essere che an-

nulla il suo essere. Sappiamo d'altra parte che l'annullamento è *mancanza di essere* e non potrebbe essere diversamente. La libertà è precisamente l'essere che si fa mancanza di essere. Ma siccome il desiderio, l'abbiamo visto, è identico alla mancanza di essere, la libertà non può nascere che come essere che si fa desiderio di essere, cioè come progetto-per-sé di essere-in-sé-per-sé. Abbiamo raggiunto qui una struttura astratta che non può essere affatto considerata come la natura o l'essenza della libertà, perché la libertà è esistenza, e l'esistenza, in essa, precede l'essenza: la libertà è nascere immediatamente concreto e non si distingue dalla sua scelta, cioè dalla *persona*. Ma la struttura considerata può essere detta la verità della *libertà*, cioè è il significato umano della libertà.

3. - PSICANALISI ESISTENZIALISTA

La verità umana della persona deve poter essere stabilita, come abbiamo tentato, da una fenomenologia ontologica; la nomenclatura dei desideri empirici deve formare l'oggetto delle ricerche propriamente psicologiche; l'osservazione e l'induzione, se è necessario l'esperienza. potranno servire a stendere questa lista e a indicare al filosofo le relazioni comprensibili che possono unire fra loro diversi desideri, diversi comportamenti, a mettere in luce certi legami concreti fra « situazioni » sperimentalmente definite (e che non nascono in fondo che da restrizioni apportate, nel nome della positività, alla situazione fondamentale del soggetto nel mondo) ed il soggetto di esperienza. Ma per stabilire e classificare i desideri fondamentali o *persone*, nessuno dei due metodi può convenire. Non può nascere il problema, infatti, della determinazione *a priori* ed ontologica di ciò che appare in tutta l'imprevedibilità di un atto libero. Ed è per questo che ci limiteremo qui ad indicare molto sommariamente le possibilità di una tale inchiesta e le sue prospettive; che si possa sottomettere un uomo qualsiasi ad una simile inchiesta, ecco ciò che appartiene alla realtà umana in generale o, se si preferisce, ciò che può essere stabilito da una ontologia. Ma l'inchiesta stessa ed i suoi

risultati sono, per principio, completamente al di fuori delle possibilità di una ontologia.

D'altra parte, la pura e semplice descrizione empirica non può darci che nomenclature e metterci in presenza di pseudo-irriducibili (desiderio di scrivere, di nuotare, gusto del rischio, gelosia, ecc.). Non conviene solamente fare la lista dei comportamenti, delle tendenze e delle inclinazioni, è ancora necessario *decifrarle,* cioè bisogna saperle *interrogare.* Questa inchiesa non può essere condotta che secondo le regole di un metodo specifico. E' questo il metodo che chiamiamo la psicanalisi esistenzialista.

Il *principio* di questa psicanalisi è che l'uomo è una totalità e non una collezione: che di conseguenza si esprime integralmente, nel piú superficiale ed insignificante dei comportamenti; in altre parole, che non c'è un gusto, un tic, un atto umano che non sia *rivelatore.*

Lo *scopo* della psicanalisi è di *decifrare* i comportamenti empirici dell'uomo, cioè di mettere in piena luce le rivelazioni che ciascuno di essi contiene e di fissarli concettualmente.

Il suo *punto di partenza* è l'*esperienza*: il suo *punto d'appoggio* è la comprensione preontologica e fondamentale che l'uomo ha della persona umana. Quantunque la maggior parte delle persone, in realtà, possano trascurare le indicazioni contenute in un gesto, una parola, una mimica e ingannarsi sulla rivelazione che apportano, ogni persona umana nondimeno possiede *a priori* il *senso* del valore rivelatore di queste manifestazioni, ed è capace di decifrarle, se è aiutata e guidata. Qui come altrove la verità non si incontra per caso, non appartiene ad un campo in cui bisognerebbe cercarla senza averne mai avuto prescienza, come si può andare a cercare le sorgenti del Nilo o del Niger. Appartiene *a priori* alla comprensione umana e la fatica essenziale è una ermeneutica, cioè un lavoro di decifrazione, una fissazione ed una concettualizzazione.

Il suo *metodo* è di confronto: poiché effettivamente ogni modo di agire umano simbolizza, alla sua maniera, la scelta fondamentale che bisogna mettere in luce, e poiché, nello stesso tempo, ognuno di loro maschera questa scelta sotto i suoi caratteri occasionali e la sua opportunità storica, è appunto col confronto di questi modi di

agire che faremo scaturire la rivelazione unica che esprimono in maniera differente. Il primo abbozzo di questo metodo ci è fornito dalla psicanalisi di Freud e dei suoi discepoli. Ecco perché conviene qui sottolineare piú precisamente in che cosa la psicanalisi esistenzialista si ispirerà alla psicanalisi propriamente detta ed in che cosa essa ne differirà radicalmente.

Tanto l'una quanto l'altra considerano tutte le manifestazioni obiettivamente svelabili della « vita psichica » come se comportassero dei rapporti « simbolizzazione-simbolo » con delle strutture fondamentali e globali che costituiscono propriamente la persona. Tanto l'una come l'altra considerano che non ci sono dati primi, inclinazioni ereditarie, carattere, ecc. La psicanalisi esistenzialista non conosce nulla *prima* dell'originale nascere della libertà umana; la psicanalisi empirica suppone che la sensibilità primitiva dell'individuo, *prima* della sua storia, sia una cera vergine. La *libido* non è nulla al di fuori delle sue determinazioni concrete, se non una possibilità permanente di fissarsi, non importa come, su qualsiasi cosa. L'una come l'altra considerano l'essere umano come una storicizzazione perpetua e cercano, piú che di scoprire dei dati statistici e costanti, di svelare il senso, l'orientamento e le incarnazioni di questa storia. Per questo tanto l'una come l'altra considerano l'uomo nel mondo e non concepiscono che si possa interrogare un uomo su ciò che è, senza tener conto, prima di tutto, della sua *situazione*. Le inchieste psicanalitiche mirano a ricostruire la vita del soggetto dalla nascita al momento della cura; utilizzano tutti i documenti oggettivi che potranno trovare: lettere, testimonianze, diari intimi, indicazioni « sociali » di ogni specie. E ciò che mirano a ricostituire è meno un puro avvenimento psichico che una coppia: l'avvenimento cruciale dell'infanzia e la cristallizzazione psichica attorno a questo avvenimento. Anche qui si tratta di una *situazione*. Ogni fatto « storico », da questo punto di vista sarà considerato contemporaneamente come *fattore* dell'evoluzione psichica e come *simbolo* di questa evoluzione. Poiché non è niente in se stesso, non agisce che a seconda della maniera in cui è preso e questo modo stesso di prenderlo traduce simbolicamente la disposizione interna dell'individuo.

Psicanalisi empirica e psicanalisi esistenzialista ricer-

cano ambedue un atteggiamento fondamentale in situazione che non può esprimersi con definizioni semplici e logiche perché è anteriore ad ogni logica e che richiede di essere ricostruito secondo delle leggi di sintesi specifiche. La psicanalisi empirica cerca di determinare il *complesso,* il cui nome stesso indica la polivalenza di tutti i significati che vi si riferiscono. La psicanalisi esistenzialista cerca di determinare la *scelta originale.* Questa scelta originale, operantesi di fronte al mondo e come scelta della posizione nel mondo, è totalitaria come il complesso; è anteriore alla logica come il complesso, è essa che *sceglie* l'atteggiamento della persona di fronte alla logica ed ai princípi; non si tratta dunque qui di interrogarla conformemente alla logica. La scelta unisce, in una sintesi prelogica, la totalità dell'esistente e, come tale, è il centro di riferimento di una infinità di significati polivalenti.

Tanto l'una che l'altra, le nostre due psicanalisi non ritengono che il soggetto sia in posizione privilegiata per procedere a queste inchieste su se-stesso. Ambedue, vogliono un metodo strettamente obiettivo, che tratti come documenti i dati della riflessione e le testimonianze di altri. Senza dubbio il soggetto *può* effettuare su se stesso una inchiesta psicanalitica. Ma bisognerà che rinunci nello stesso tempo al beneficio della sua posizione particolare e si interroghi esattamente come se fosse un altro. La psicanalisi empirica parte, infatti, dal postulato dell'esistenza di uno psichismo incosciente che si sottrae per principio all'intuizione del soggetto. La psicanalisi esistenzialista rifiuta il postulato dell'incosciente: il fatto psichico è per lei coestensivo alla coscienza. Ma se il progetto fondamentale è pienamente *vissuto* dal soggetto e come tale totalmente cosciente, ciò non significa affatto che debba essere contemporaneamente conosciuto da lui, al contrario; i nostri lettori si ricorderanno forse della cura che abbiamo messo nella nostra introduzione a distinguere coscienza e conoscenza. Certo, l'abbiamo anche visto, la riflessione può essere anche considerata come una quasi-conoscenza. Ma ciò che ad ogni istante essa coglie, non è il progetto puro del per-sé quale è espresso simbolicamente — espresso in parecchi modi contemporaneamente — dal comportamento concreto che essa apprende: è il comportamento concreto stesso, cioè

il desiderio singolo e datato nell'intreccio aggrovigliato dei suoi caratteri. Coglie contemporaneamente simbolo e simbolizzazione; è, certo, costituita completamente da una comprensione preontologica del progetto fondamentale; meglio ancora: in quanto è *anche* coscienza nontetica di sé come riflessione, è questo stesso progetto, come non diversamente della coscienza non-riflessiva. Ma non ne segue che disponga di strumenti e tecniche necessari per isolare la scelta simbolizzata, per fissarla con dei concetti e per metterla, cosí isolata, in piena luce. E' compenetrata da una grande luce senza poter esprimere ciò che questa luce chiarisce. Non si tratta di un enigma indovinato come lo credono i freudiani: tutto vi è luminoso, la riflessione fruisce di tutto, coglie tutto. Ma questo « mistero in piena luce » viene piuttosto dal fatto che questo suo fruire è privo dei mezzi che permettono in generale l'*analisi* e la *concettualizzazione*. Coglie tutto, contemporaneamente, senza ombra, senza rilievo, senza rapporto di grandezza; non che queste ombre, questi valori, questi rilievi esistano da qualche parte e gli siano nascosti, ma piuttosto perché appartiene ad un altro atteggiamento umano di stabilirli e perché essi non possono esistere che *mediante e per* la conoscenza. Dal momento che la riflessione non può servire di base alla psicanalisi esistenzialista, le fornirà dunque i materiali grezzi verso i quali lo psicanalista dovrà prendere l'atteggiamento obiettivo. Solo cosí, questi potrà *conoscere* ciò che *già capisce*. Da ciò risulta che i complessi estirpati dalle profondità incoscienti, come i progetti svelati dalla psicanalisi esistenzialista, saranno imparati *dal punto di vista degli altri*. Di conseguenza l'*oggetto* cosí messo in luce sarà articolato secondo le strutture della trascendenza-trascesa, cioè il suo essere sarà l'essere-per-altri: anche se d'altra parte lo psicanalista ed il soggetto della psicanalisi non facessero che un tutto unico. Cosí il progetto messo in luce dall'una o dall'altra psicanalisi non potrà essere che la totalità della persona, l'irriducibile della trascendenza quali sono *nel loro essere-per-l'altro*. Ciò che sfugge per sempre a questi metodi di investigazione, è il progetto quale è per sé, il complesso nel suo essere proprio. Questo progetto-per-sé non può essere che *goduto*: c'è incompatibilità fra l'esistenza per sé e l'esistenza oggettiva. Ma l'oggetto della psicanalisi ha nondi-

meno la *realtà di un essere*: la sua conoscenza mediante il soggetto può, inoltre, contribuire a *chiarire* la riflessione e quest'ultima può diventare allora una fruizione che sarà un quasi-sapere.

Là si fermano le somiglianze fra le due psicanalisi. Esse si differenziano in realtà, nella misura in cui la psicanalisi empirica ha deciso il suo irriducibile invece di lasciare che esso si annunciasse in una intuizione evidente. Infatti, la *libido* o la volontà di potenza costituiscono un residuo psicobiologico che non è chiaro per se stesso e che non ci appare come *dovente essere* il termine irriducibile della ricerca. È in definitiva l'esperienza che stabilisce che il fondamento dei complessi è questa *libido* o questa volontà di potenza, e questi risultati dell'inchiesta empirica sono perfettamente contingenti, non convincono: nulla impedisce di concepire *a priori* una « realtà umana » che non si esprimerebbe con la volontà di potenza, e di cui la *libido* non costituirebbe il progetto iniziale e indifferenziato. La scelta, invece, alla quale risalirà la psicanalisi esistenzialista, appunto perché scelta, rende conto della sua contingenza originale, perché la contingenza di scelta è il rovescio della sua libertà. Inoltre, in quanto si fonda sulla *mancanza di essere,* concepita come carattere fondamentale dell'essere, la scelta si legittima *come scelta,* e sappiamo che non dobbiamo spingerci piú in là. Ogni risultato sarà dunque contemporaneamente contingente e legittimamente irriducibile. Resterà, d'altra parte, sempre *singolo,* cioè non raggiungeremo come scopo ultimo della ricerca e fondamento di tutti i comportamenti un termine astratto e generale, la *libido* per esempio, che si differenzierebbe e concretizzerebbe in complessi, poi in comportamenti particolari sotto l'azione dei fatti esterni e della storia del soggetto, ma invece una scelta che resta unica e che è, fin dall'origine, la concretezza assoluta; i comportamenti particolari possono esprimere o *particolarizzare* questa scelta, ma non possono concretarlo piú di quanto non lo sia già. Il fatto è che questa scelta non è altro che l'*essere* di ogni realtà umana ed è la stessa cosa dire che una condotta parziale è oppure che esprime la scelta originale di questa realtà umana, perché per la realtà umana non vi è differenza tra esistere e scegliersi. Per questo fatto, comprendiamo che la psicanalisi esistenzialista non deve

risalire dal « complesso » fondamentale che è appunto la scelta di essere, fino ad una astrazione come la *libido* che la spiegherebbe. Il complesso è scelta ultima, è scelta di essere e *si fa tale*. La sua messa in luce lo rivelerà ogni volta come evidentemente irriducibile. Ne segue necessariamente che la *libido* e la volontà di potenza non appariranno alla psicanalisi esistenzialista né come caratteri generali e comuni a tutti gli uomini, né come irriducibili. Tutt'al piú potrebbe darsi che si constati, dopo l'inchiesta, che essi esprimano, a titolo di insiemi particolari, in certi soggetti, una scelta fondamentale che non potrebbe ridursi all'una o all'altra. Abbiamo visto, infatti, che il desiderio e la sessualità in generale esprimono uno sforzo originale del per-sé per recuperare il proprio essere alienato da altri. La volontà di potenza suppone pure, originariamente, l'essere per-altri, la comprensione dell'altro e la scelta di salvarsi attraverso l'altro. Il fondamento di questo atteggiamento deve trovarsi in una scelta prima che faccia comprendere l'assimilazione radicale dell'essere-in-sé-per-sé con l'essere-per-altri.

Il fatto che il termine ultimo di questa inchiesta esistenzialista debba essere una *scelta*, differenzia meglio ancora la psicanalisi della quale abbozziamo il metodo ed i tratti principali: essa rinuncia con ciò stesso a supporre una azione meccanica dell'ambiente sul soggetto considerato. L'ambiente non può agire sul soggetto che nella misura esatta in cui questo lo comprende, cioè in cui lo trasforma in situazione. Nessuna descrizione oggettiva di questo ambiente potrebbe dunque servirci. Fin dall'origine l'ambiente concepito come situazione rinvia al per-sé che sceglie, precisamente come il per-sé rinvia, per il suo essere nel mondo, all'ambiente. Rinunciando a tutte le causalità meccaniche, rinunciamo nel medesimo tempo a tutte le interpretazioni *generali* del simbolismo considerato. Siccome il nostro scopo non può essere di stabilire delle leggi empiriche di successione, non potremmo costituire una simbolica universale. Ma lo psicanalista dovrà ogni volta riinventare una simbolica in funzione del caso particolare che considera. Se l'essere è una totalità, non è concepibile in realtà che possano esistere dei rapporti elementari di simbolizzazione (feci = oro, cuscinetto di spille = seno, ecc.) che conservano

in ogni caso un significato costante, cioè che restano inalterati allorché si passa da un insieme significante ad un altro. Inoltre lo psicanalista non perderà mai di vista il fatto che la scelta è qualcosa che vive e di conseguenza può sempre essere *revocata* dal soggetto studiato. Abbiamo mostrato, nel capitolo precedente, l'importanza dell'*istante* che rappresenta i bruschi cambiamenti di orientamento e la presa di posizione nuova di fronte ad un passato immutabile. Da questo momento, si deve essere sempre pronti a considerare che i simboli cambiano di significato e ad abbandonare la simbolica usata fino allora. Cosí la psicanalisi dovrà essere interamente flessibile e ricalcarsi sui minimi cambiamenti che si possono osservare nel soggetto: si tratta qui di capire l'*individuale* e spesso anche l'instantaneo. Il metodo che ha servito per un soggetto non potrà, per questo stesso fatto, essere impiegato per un altro soggetto o per il medesimo soggetto in un'epoca posteriore.

Precisamente perché lo scopo dell'inchiesta deve essere di scoprire una *scelta,* non uno *stato,* questa inchiesta dovrà ricordarsi, in ogni occasione, che il suo oggetto non è un dato nascosto nelle tenebre dell'incosciente, ma una determinazione libera e cosciente - che non è neanche un abitante della coscienza, ma non forma che un tutto unico con questa coscienza stessa. La psicanalisi empirica, nella misura in cui il suo metodo vale meglio dei suoi princípi, è spesso sulla via di una scoperta esistenzialista, ancorché si arresti per strada. Allorché si avvicina cosí alla scelta fondamentale, le resistenze del soggetto svaniscono tutto d'un tratto e *riconosce* tosto l'immagine di lui che gli si presenta, come se si vedesse in uno specchio. Questa testimonianza involontaria del soggetto è preziosa per lo psicanalista: è segno che egli ha raggiunto il suo scopo; può passare dalle investigazioni propriamente dette alla cura. Ma nulla nei suoi princípi e nei suoi postulati iniziali gli permette né di comprendere né di utilizzare questa testimonianza. Da dove gli verrebbe il diritto? Se veramente il complesso è incosciente, - cioè se ciò che è una barriera separa ciò che è segno da ciò che vien significato -, come potrà *riconoscerlo* il soggetto? E' il complesso incosciente che riconosce se stesso? Ma non è forse privo di *comprensione?* E se gli si dovesse concedere la facoltà

di comprendere i segni, non sarebbe necessario farne contemporaneamente un incosciente cosciente? Cosa significa, infatti, comprendere se non avere coscienza che si è compreso? Diremo forse noi invece che è il soggetto in quanto cosciente che riconosce l'immagine offerta? Ma come potrebbe confrontarla alla sua vera modificazione dal momento che è fuori portata e non ne ha mai avuto conoscenza? Tutt'al più potrà giudicare che la spiegazione psicanalista del suo caso è una ipotesi *probabile*, che trae la sua probabilità dal numero di comportamenti che spiega. Si trova dunque in rapporto a questa interpretazione nella posizione di un terzo, dello psicanalista stesso; non ha una posizione privilegiata. E se *crede* alla probabilità dell'ipotesi psicanalista, questa semplice credenza che resta nei limiti della sua coscienza può portare alla rottura delle barriere che arginano le tendenze incoscienti? Lo psicanalista ha senza dubbio l'immagine oscura di una brusca coincidenza del cosciente e dell'incosciente. Ma si è tolto i mezzi per concepire positivamente questa coincidenza.

Tuttavia l'illuminazione del soggetto è un fatto. C'è in questo una intuizione che è accompagnata da evidenza. Il soggetto, guidato dallo psicanalista, fa di più e meglio che se desse il suo consenso ad una ipotesi: tocca, vede ciò che è. Ciò non è veramente comprensibile che se il soggetto non ha mai cessato di essere cosciente delle sue tendenze profonde, o meglio, che se queste tendenze non si distinguono dalla sua coscienza stessa. In questo caso, come abbiamo visto in precedenza, l'interpretazione psicanalista non gli fa *prendere coscienza* di ciò che è: gliene fa *prendere conoscenza*. Spetta dunque alla psicanalisi esistenzialista rivendicare come decisiva l'intuizione finale del soggetto.

Questo confronto ci permette di comprendere meglio quello che deve essere una psicanalisi esistenzialista se deve poter esistere. È un metodo destinato a mettere in luce, sotto una forma rigorosamente obiettiva, la scelta soggettiva per mezzo della quale ogni persona si fa persona, cioè si fa annunciare a se stessa ciò che è. E poiché ciò che cerca è contemporaneamente una *scelta d'essere* e un *essere*, essa deve ridurre i comportamenti singoli alle relazioni fondamentali, non della sessualità o della volontà di potenza, ma dell'*essere*, che si esprimono nei

suoi comportamenti. È dunque guidata, fin dall'origine, verso una comprensione dell'essere e non deve assegnarsi altro scopo che trovare l'essere ed il modo d'essere dell'essere di fronte a questo essere. Prima di raggiungere questo scopo, le viene proibito di fermarsi. Utilizzerà la comprensione dell'essere che caratterizza colui che conduce l'inchiesta in quanto è lui stesso realtà umana: e siccome cerca di svincolare l'essere dalle sue espressioni simboliche, dovrà inventare ogni volta, sulle basi di uno studio comparativo dei comportamenti, una simbolica destinata a decifrarli. Il criterio della riuscita sarà per lei il numero dei fatti che la sua ipotesi permette di spiegare e di unificare come pure l'intuizione evidente dell'irriducibilità del termine raggiunto. A questo criterio si aggiungerà, in tutti i casi in cui sarà possibile, la testimonianza decisiva del soggetto. I risultati così raggiunti — cioè i fini ultimi dell'individuo — potranno allora essere oggetto di una classificazione, ed è appunto sul confronto di questi risultati che potremo stabilire delle considerazioni generali sulla realtà umana in quanto scelta empirica dei propri fini. I comportamenti studiati da questa psicanalisi non saranno solamente i sogni, gli atti mancati, le ossessioni e le nevrosi, ma anche e soprattutto i pensieri di quando si è svegli, gli atti riusciti e adattati, lo stile, ecc. Questa psicanalisi non ha ancora trovato il suo Freud; tutt'al più si può trovarne il presentimento in certe biografie particolarmente riuscite... (come in) Flaubert e Dostoevskij. Ma qui ci importa poco che essa esista: l'importante per noi è che sia possibile.

4. IL BUCO

Noi cogliamo qui, alle sue origini, una delle tendenze più fondamentali della realtà umana: la tendenza a *riempire*. Ritroveremo questa tendenza nell'adolescente e nell'adulto: una buona parte della nostra vita passa a turare i buchi, a riempire i vuoti, a realizzare e a fondare simbolicamente il pieno. Il bambino riconosce, fin dalle sue prime esperienze, che egli stesso è bucato. Quando si mette il dito in bocca, tenta di chiudere i buchi del suo viso, aspetta che il dito si fonda con le labbra ed il palato, e *turi* l'orifizio boccale come si turerebbe con del cemento la crepa di un muro; egli cerca la densità, la

pienezza uniforme e sferica dell'essere parmenideo: e se succhia il suo dito, è precisamente per diluirlo, per trasformarlo in una pasta collosa che otturerà il buco della sua bocca. Questa tendenza è certamente una delle piú fondamentali fra quelle che servono da basamento all'atto di mangiare: il nutrimento è il « mastice » che otturerà la bocca; mangiare, fra le altre cose, vuol dire turarsi. Solo partendo da questo punto, possiamo passare alla sessualità: l'oscenità del sesso femminile è quella di ogni cosa *spalancata*: è un richiamo di *essere*, come d'altra parte tutti i buchi; in sé la donna richiama una carne estranea che la trasformi in pienezza di essere, per penetrazione e diluizione. E inversamente la donna sente la sua condizione come un « richiamo », proprio perché è « bucata ». È questa la vera origine del complesso adleriano. Senza dubbio il sesso è bocca, è bocca vorace che inghiotte il pene — cosa che può ben condurci all'idea di castrazione: l'atto amoroso è castrazione dell'uomo — ma innanzi tutto il sesso è foro. Si tratta dunque qui di un rapporto *presessuale* che diventerà una delle componenti della sessualità come atteggiamento umano empirico e complesso, ma che, anziché trarre la sua origine dall'essere-sessuato, non ha nulla in comune con la sessualità fondamentale... Nondimeno, resta vero che l'esperienza del foro, allorché il fanciullo vede la realtà, implica il presentimento ontologico dell'esperienza sessuale in generale; è con la propria carne che il fanciullo tura il foro, e il foro, prima di ogni specificazione sessuale, è una aspettativa oscena, un richiamo di carne.

È evidente l'importanza che rivestirà per la psicanalisi esistenzialista, la delucidazione di queste categorie esistenzialiste, immediate e concrete. Cogliamo, con esse, dei progetti molto generali della realtà umana. Ma ciò che in primo luogo interessa lo psicanalista, è determinare il progetto libero della persona singola a partire dalla relazione individuale che la unisce a questi diversi simboli dell'essere. Posso amare i contatti vischiosi, avere orrore dei fori, ecc. Ciò non significa che il vischioso, il grasso, il foro, ecc. abbiano perduto per me il loro significato ontologico generale, ma, invece, che a *causa* di questo significato mi determino nella tale o nella tal altra maniera in rapporto ad essi. Se il vischioso è veramente un simbolo dell'essere in cui il per-sé è assor-

bito dall'in-sé, che cosa sono io che, al contrario degli altri, amo il vischioso? A quale progetto fondamentale sono rinviato se voglio spiegare questo amore di un in-sé pressante e torbido? Cosí i *gusti* non restano dei dati irriducibili; sapendoli interrogare ci rivelano i progetti fondamentali della persona. Non v'è nulla, persino nelle preferenze alimentari, che non abbia un senso. Ce ne renderemo conto se vorremo ben riflettere che ogni gusto si presenta non come un *datum* assurdo, che si dovrebbe giustificare, ma come un valore evidente. Se a me piace il gusto dell'aglio, mi sembra irrazionale che ad altri non possa piacere. Mangiare, effettivamente, significa appropriarsi per distruzione, e, nel medesimo tempo, *turarsi* con un certo essere. E questo essere è dato come una sintesi di temperatura, di densità e di sapore propriamente detto. In una parola, questa sintesi significa *un certo essere*: e allorché mangiamo, non ci limitiamo a *conoscere*, attraverso il gusto, certe qualità di questo essere; gustandole ce ne appropriamo. Il gusto è assimilazione: il dente rivela, con l'atto stesso di stritolare, la densità del corpo che trasforma in bolo alimentare. Cosí l'intuizione sintetica dell'alimento è, in se stessa, distruzione assimilatrice. Mi rivela l'essere col quale farò la mia carne. Allora, ciò che accetto o rifiuto con disgusto, è l'essere stesso di questo esistente, o, se si preferisce, la totalità dell'alimento mi propone un certo modo di essere dell'essere che accetto o che rifiuto...

In maniera generale non esiste gusto o inclinazione irriducibile. Rappresentano tutti una certa scelta appropriativa dell'essere. È compito della psicanalisi esistenzialista confrontarli e classificarli. L'ontologia qui ci abbandona: essa ci ha semplicemente permesso di determinare i fini ultimi della realtà umana, i suoi possibili fondamentali ed il valore che abita in essa. Ogni realtà umana è contemporaneamente progetto diretto di compiere una metamorfosi del suo per-sé in in-sé-per-sé e progetto di appropriarsi il mondo come totalità di essere-in-sé, sotto le specie di una qualità fondamentale. Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*Ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio. Cosí la passione dell'uomo è l'inverso di

quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile.

5. PROSPETTIVE MORALI

L'ontologia per se stessa non può formulare delle prescrizioni morali. Essa si occupa unicamente di ciò che è, e non è possibile trarre degli imperativi dai suoi indicativi. Ciononostante lascia intravvedere quello che sarà un'etica che assumerà le proprie responsabilità di fronte ad una *realtà umana in situazione*. Essa ci ha rivelato, infatti, l'origine e la natura del valore: noi abbiamo visto che è la *mancanza*, in riferimento alla quale il per-sé si determina nel suo essere come *mancanza*. Per il fatto che il per-sé *esiste*, l'abbiamo visto, il valore nasce per abitare il suo essere-per-sé. Ne consegue che i compiti differenti del per-sé possono essere l'oggetto di una psicanalisi esistenzialista, perché tutti tendono a produrre la sintesi mancata della coscienza e dell'essere sotto il segno del valore o causa di sé. Così, la psicanalisi esistenzialista è una *descrizione morale*, perché ci dà il senso etico dei diversi progetti umani; essa ci indica la necessità di rinunciare alla psicologia dell'interesse, come ad ogni interpretazione utilitaria della condotta umana, rivelandoci il significato *ideale* di tutti gli atteggiamenti dell'uomo. Questi significati sono al di là dell'egoismo e dell'altruismo, e anche al di là dei comportamenti detti *disinteressati*. L'uomo si fa uomo per essere Dio, si può dire: e l'ipseità, considerata da questo punto di vista, può apparire un egoismo; ma proprio perché non vi è alcuna misura comune fra la realtà umana e la causa di sé che essa vuole essere, si può anche dire che l'uomo si perde perché la causa di sé esista. Si considererà allora ogni esistenza umana come una passione, poiché il troppo famoso « amor proprio » non è che un mezzo liberamente scelto fra gli altri per realizzare questa passione. Ma il risultato principale della psicanalisi esistenzialista deve essere quello di farci rinunciare allo *spirito* di serietà. Lo spirito di serietà ha per doppia caratteristica, infatti, di considerare i valori come dei dati trascendenti, indipendenti dalla

soggettività umana, e trasferire il carattere « desiderabile » dalla struttura ontologica delle cose alla loro semplice costituzione materiale. Per lo spirito di serietà, infatti, il pane è desiderabile, per esempio, perché *bisogna* vivere (valore scritto nel cielo intelligibile) e perché è nutriente. Il risultato dello spirito di serietà che, come si sa, regna nel mondo, è di far assorbire, come con una carta asciugante, i valori simbolici delle cose dalla loro idiosincrasia empirica; pone in primo piano l'opacità dell'oggetto desiderato e lo pone, in se stesso, come desiderabile irriducibile. Cosí siamo già sul piano della morale, ma insieme su quello della mala fede, perché è una morale che ha vergogna di se stessa e non osa dire il suo nome: essa ha offuscato tutti i suoi scopi per liberarsi dall'angoscia. L'uomo cerca l'essere alla cieca, nascondendosi il libero progetto che è questa ricerca; si fa tale da essere *atteso* da compiti posti sulla sua strada. Gli oggetti sono esigenze mute, ed in sé non vi è altro che l'obbedienza passiva a queste esigenze.

La psicanalisi esistenzialista gli scoprirà lo scopo reale della sua ricerca che è l'essere come fusione sintetica dell'in-sé col per-sé: essa lo porterà dinanzi al fatto della sua passione. Per dire il vero, ci sono molti uomini che hanno praticato su sé stessi questa psicanalisi, e che non hanno aspettato di conoscerne i princípi per servirsene come di un mezzo di liberazione e di salvezza. Molti uomini sanno, in realtà, che lo scopo della loro ricerca è l'essere; e nel limite in cui possiedono questa conoscenza essi trascurano di impadronirsi delle cose per sé stesse e tentano di realizzare l'appropriazione simbolica del loro essere-in-sé. Ma nel limite in cui questo tentativo partecipa ancora dello spirito di serietà e fintantoché gli uomini possono credere ancora che la loro missione di fare esistere l'in-sé-per-é sia scritta nelle cose, essi sono condannati alla disperazione, perché scoprono nello stesso tempo che tutte le attività umane sono equivalenti — perché tendono tutte a sacrificare l'uomo per far nascere la causa di sé — e che tutte sono votate per principio alla sconfitta. Cosí è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli. Se una di queste attività vince l'altra non sarà a causa del suo scopo reale, ma a causa del grado di coscienza che essa possiede del suo scopo ideale; e, in questo caso, succederà che il quietismo del-

l'ubriaco solitario vincerà l'inutile agitazione del condottiero di popoli.

Ma l'ontologia e la psicanalisi esistenzialista (o l'applicazione spontanea ed empirica che gli uomini hanno sempre fatto di queste discipline) devono scoprire all'agente morale che esso è l'*essere per cui i valori esistono.* È appunto allora che la sua libertà prenderà coscienza di se stessa e si scoprirà nell'angoscia come l'unica sorgente del valore, e il nulla mediante il quale il *mondo* esiste. Non appena la richiesta dell'essere e l'appropriazione dell'in-sé le saranno manifesti come suoi possibili, essa comprenderà attraverso l'angoscia che non sono possibili se non sullo sfondo di possibilità di altri possibili. Ma fin qui, sebbene i possibili potessero essere scelti e revocati *ad libitum,* il tema che costituiva l'unità di tutte le scelte di possibili era il valore o presenza ideale dell'*ens causa sui.* Cosa diventerà la libertà se si ripiega su questo valore? Se lo porterà con sé, qualsiasi cosa faccia, e nel suo ripiegamento verso l'in-sé-per-sé sarà essa riafferrata dal valore che vuole contemplare? Oppure, per il semplice fatto che si coglie come libertà in rapporto a se stessa, potrà porre un termine al regno del valore? È possibile, in particolare, che essa prenda se stessa come valore in quanto sorgente di ogni valore o deve necessariamente difinirsi in base ad un valore trascendente che vive in essa? E, nel caso in cui si rivolgesse a se stessa come proprio possibile e valore determinante, cosa bisognerebbe intendere con ciò? Una libertà che si vuole libertà, è infatti un essere-che-non-è-ciò-che-è e che-è-ciò-che-non-è, che sceglie, come ideale d'essere, l'essere-ciò-che-non-è ed il non-essere-ciò-che-è. Sceglie dunque non di riprendersi, ma di fuggirsi, non di coincidere con sé, ma di essere sempre a distanza da sé. Cosa bisogna intendere, con questo essere che vuole tenersi in soggezione ed a distanza da se stesso? Si tratta della mala fede o di un altro atteggiamento fondamentale? Si può *vivere* questo nuovo aspetto dell'essere? In particolare, la libertà, prendendo se stessa per fine, sfuggirà ad ogni *situazione?* Oppure, invece, resterà situata? O si situerà tanto piú precisamente e individualmente quanto maggiormente si proietterà nell'angoscia come libertà in condizione e quanto maggiormente rivendicherà la sua responsabilità, a titolo di un esistente per il quale il

mondo giunge all'essere? Tutti questi problemi, che ci rinviano alla riflessione pura e non « complice », non possono trovare la loro risposta che sul terreno morale. Vi dedicheremo un'altra opera. (1)

PICCOLO GLOSSARIO SARTRIANO

1) Essere (être). « L'essere è. L'essere è in-sé. L'essere è ciò che è. » L'essere include sia l'essere-in-sé come l'essere-per-sé, ma il secondo è la negazione del precedente. In contrasto con l'esistenza, l'essere è oggettivo e tutto comprendente, piuttosto che individuale e soggettivo.

2) ESSERE-IN-SÉ (être-en-soi). È l'essere del fenomeno, ed è al di là della conoscenza che noi abbiamo di esso. È una pienezza, e strettamente parlando possiamo dire di esso solo che è.

3) ESSERE-PER-SÉ (être-pour-soi). La nullificazione dell'essere-in-sé; coscienza concepita come mancanza dell'essere, desiderio dell'essere, relazione all'essere. Portando il Nulla nel mondo il per-sé può uscire dall'essere e giudicare gli altri esseri conoscendo ciò che non è. Ogni per-sé è la nullificazione di un essere particolare.

4) COGITO. Sartre dichiara che il *cogito* pre-riflessivo (vedere *coscienza*) è la base pre-conoscitiva del *cogito* cartesiano. Egli dice che esiste anche una sorta di *cogito* riguardante l'esistenza degli altri. Mentre non possiamo provare astrattamente l'esistenza dell'altro, questo *cogito* mi schiuderà la sua «presenza concreta e indubitabile», proprio come la mia « esistenza contingente ma necessaria » mi è stata rivelata.

5) COSCIENZA. Il per-sé trascendente. « La coscienza è un essere per il quale, nel suo essere, si pone la questione del suo essere in quanto implica un essere diverso da sé. » Come Husserl, Sartre insiste nel dire che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Talvolta distingue diversi tipi di coscienza secondo gli oggetti psichici;

(1) Trad. it. di Giuseppe Del Bo (da *L'Essere e il Nulla*, Mondadori, Milano, 1958).

per esempio, coscienza-di-pena, coscienza-di-vergogna. Sono state fatte due distinzioni ancora piú fondamentali:

1. Coscienza non-riflessiva (detta anche coscienza non-tetica o auto-coscienza-non-posizionale). È il *cogito* pre-riflessivo. Qui non c'è conoscenza ma coscienza implicita dell'essere conscio di un oggetto.

2. Coscienza riflessiva (detta anche coscienza tetica o auto-coscienza posizionale).

6) EKSTASI. Usato nel senso originale greco di « stare fuori ». Il per-sé è separato dal suo sé in tre ekstasi successive:

1. Temporalità. Il per-sé annulla l'in-sé (a cui in un certo senso appartiene ancora) nelle tre dimensioni del passato, del presente e del futuro (le tre ekstasi temporali).

2. Riflessione. Il per-sé tenta di adottare un punto di vista esterno su se stesso.

3. Essere-per-altri. Il per-sé scopre di possedere un sé-per-altri.

7) IMPEGNARE (engager). Include l'idea dell'implicazione e l'idea dell'impegno deliberato. Cosí l'essere umano è irrevocabilmente impegnato nel mondo, e la libertà ha un senso solo se impegnata nella libera scelta dei fini.

8) ESSENZA. Per Sartre come per Hegel, essenza è ciò che è stato. Sartre la definisce il passato dell'uomo. Poiché per la natura umana non vi sono modelli prestabiliti, ogni uomo crea la propria essenza vivendo.

9) ESISTENZA. L'essere concreto e individuale, qui e ora. Sartre dice che per tutti gli esistenzialisti l'esistenza precede l'essenza. L'esistenza per essi ha anche sempre una qualità soggettiva quando è applicata alla realtà umana.

10) FATTITÀ (facticité). Il necessario rapporto del per-sé con l'in-sé, e quindi col mondo e col suo passato. È ciò che ci permette di affermare che il per-sé è o *esiste*. La fattità della libertà consiste nel fatto che la libertà non è in grado di non essere libera.

11) PROGETTO. Verbo e nome. Si riferisce alla scelta che il per-sé fa del suo modo d'essere ed è espresso dall'azione alla luce di un fine futuro.

12) RIFLESSIONE (réflexion). Il tentativo da parte della coscienza di divenire il proprio oggetto. « La riflessione è un tipo d'essere in cui il per-sé tende ad essere in sé ciò che è. »

13) ONTOLOGIA. Lo studio « delle strutture dell'essere dell'esistente preso come totalità. » L'ontologia descrive l'essere stesso, la condizione per cui « c'è » un mondo, una realtà umana, ecc.

14) NULLIFICARE (néantir). Termine coniato da Sartre. La coscienza esiste come coscienza facendo sorgere un nulla (cfr.) fra essa e l'oggetto di cui è coscienza. Nullificare è rinchiudere l'essere in un guscio di non-essere.

15) NULLA (néant). Il nulla in sé non possiede l'essere, eppure è sostenuto dall'essere. Viene al mondo per mezzo del per-sé ed è lo stacco dalla pienezza dell'essere in sé che permette alla coscienza di esistere come tale.

16) REALTÀ UMANA. Il termine usato da Sartre per indicare l'essere umano, o il per-sé. Usato sia per « umanità » sia per individuo.

17) MALA FEDE. Menzogna verso sé stessi nell'unità di una coscienza singola. Attraverso la mala fede una persona cerca di sfuggire la libertà responsabile dell'essere-per-sé. La mala fede è resa possibile dal fatto che il principio d'identità non rappresenta un principio strutturale della realtà umana: la realtà umana non è necessariamente ciò che è, ma può essere ciò che non è.

18) MONDO. L'interezza dell'essere non-conscio come appare al per-sé mediante l'organizzazione in « complessi strumentali ». A causa della sua fattità il per-sé è impegnato nel mondo. Eppure, strettamente parlando, senza il per-sé non vi sarebbe un mondo ma soltanto una indifferenziata pienezza d'essere.

19 ABSCHATTUNGEN. Usato da Sartre nell'usuale senso fenomenologico per riferirsi alle successive apparenze dell'oggetto « in profilo ».

XIV

UN FILOSOFO SULLA SCIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

Jacques Maritain, nato a Parigi nel 1882, attualmente il piú eminente dei sostenitori dell'applicabilità del pensiero di S. Tommaso ai problemi del mondo moderno, ha vissuto parecchi anni in America, successivamente come professore « su invito » a Columbia, poi come professore all'Istituto di Studi Medievali di Toronto, e poi, fino al 1953, come professore emerito all'Università di Princeton. È autore di molti libri sull'arte, sulla scolastica, la libertà, l'umanesimo, la logica, la filosofia, la politica e l'educazione. È stato detto, in rapporto all'influenza da lui esercitata sulla rinascita del pensiero religioso e filosofico in America, che Maritain crede che « la filosofia non è staccata dalla vita dell'uomo e che le piú profonde questioni filosofiche sono quelle cui cerca di dare una risposta il senso comune dell'umanità. » Come sintesi del pensiero del Maritain pubblichiamo qui la sua « Confessione di fede », apparsa prima in *I Believe*, edito a cura di Clifton Fadiman da Simon e Schuster e poi, su testo revisionato dall'autore, da Joseph W. Evans e dal Reverendo Padre Leo R. Ward dell'Università di Nôtre Dame. È incluso in *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, pubblicata da Charles Scribner's Sons, New York, 1955.

CONFESSIONE DI FEDE

di Jacques Maritain

Da bambino fui educato nel « Protestantesimo Liberale ». Piú tardi acquistai familiarità con le diverse fasi del pensiero laico. La filosofia scientifica e fenomenistica dei miei maestri alla Sorbona mi portò alla fine ad una specie di sfiducia nella ragione. Piú tardi pensai che avrei potuto trovare una completa certezza nelle scienze, e Félix Le Dantec credette che io e la mia fidanzata saremmo divenuti seguaci del suo materialismo biologico. La cosa migliore di cui son debitore ai miei studi di quel periodo è che essi mi permisero d'incontrare alla Scuola di Scienze la donna che da allora in poi, per mia fortuna, è stata sempre al mio fianco in perfetta e felice comunione. Bergson fu il primo a dare una risposta al nostro profondo bisogno d'una verità metafisica, liberando in noi il senso dell'assoluto.

Prima d'essere conquistato da S. Tommaso d'Aquino, subii importanti influenze, ad opera soprattutto, oltre che del Bergson, di Charles Peguy e di Léon Bloy. Un anno dopo il nostro incontro con Bloy, io e mia moglie ricevemmo il battesimo cattolico, scegliendo lui come padrino.

Fu dopo la conversione al cattolicesimo che presi conoscenza del pensiero di S. Tommaso. Avevo viaggiato appassionatamente attraverso le dottrine dei filosofi moderni ma avevo tratto da essi solo delusione e incertezza. La mia nuova esperienza operò come un'illuminazione della ragione. La mia vocazione di filosofo mi divenne perfettamente chiara. « Guai a me se non divento tomista, » scrissi in uno dei miei primi libri. E per trent'anni di lavoro e di battaglie ho sempre segui-

to lo stesso sentiero con il senso di riuscire sempre piú profondamente a simpatizzare con le ricerche, le scoperte e le agonie del pensiero moderno quanto piú mi sforzavo di penetrarle alla luce che ci viene da una sapienza elaborata attraverso i secoli, una sapienza che resiste alle fluttuazioni del tempo.

Per avanzare in questo sentiero siamo continuamente obbligati a ravvicinare estremi particolarmente distanti, poiché nell'eredità degli antichi non si trova alcuna soluzione bella e pronta ai nostri problemi. Siamo anche obbligati a compiere una difficile opera di vaglio per sceverare le pure ed essenziali verità, che piú d'un moderno rifiuta nel suo aborrimento per le disprezzate opinioni del passato, da tutta la scoria, i pregiudizi, le immagini antiquate e le costruzioni arbitrarie che molti tradizionalisti confondono con ciò che è veramente degno di essere venerato dall'intelligenza.

Ho parlato delle diverse esperienze per cui sono passato, perché mi han fornito l'occasione di esperimentare personalmente la mentalità del libero pensatore idealista, del convertito senza esperienza e del cristiano che divien conscio, a misura che la sua fede prende radice, del processo di purificazione cui quella fede dev'essere sottoposta. Potei anche farmi una certa idea sperimentale di ciò che vale il campo antireligioso e quello degli incerti. Né l'uno né l'altro valgono molto. E la peggiore calamità del secondo campo è che esso corre il rischio di compromettere insieme con sé la Chiesa innocente e perseguitata, il Mistico Corpo di Cristo, la cui vita essenziale, *sine macula sine ruga*, è nella Verità e nei santi, e che viaggia verso la sua pienezza fra la propria debolezza e la ferocia del mondo. A parer mio, Dio ci educa per mezzo dei nostri inganni ed errori, per farci comprendere infine che noi dovremmo credere soltanto in Lui e non negli uomini, ciò che ci induce a meraviglia per il gran bene che è negli uomini a dispetto di tutto e del bene che essi fanno a dispetto di sé stessi.

Son giunto chiaramente alla conclusione che esistono solo due strade per conoscere le cose in profondità o, se si vuole, due diverse « sapienze », ciascuna delle quali ha qualcosa della follia, per quanto in opposte maniere. Una è la strada dei peccatori che per voler assaporare le cose fino alla feccia ne abbracciano

l'inconsistenza e giungono perciò ad una piena esperienza di questo mondo, del male di questo mondo piuttosto che del bene. L'altra è quella dei santi che aderiscono alla sussistente bontà, creatrice di tutte le cose, e ricevono nell'amore piena esperienza di Dio e della creazione, ergendosi, attraverso la sofferenza e la compassione, a garanti del mondo intero. Ebbene, è lecito sperare che i discepoli della vana scienza, se non sono induriti dall'orgoglio e restano leali di fronte alle proprie esperienze, saranno finalmente salvati « attraverso il fuoco » dagli amanti della sapienza genuina. E se dovessero vivere fino a convertirsi saranno forse piú rudi degli altri nel censurare i fratelli rimasti ancora nelle tenebre, di modo che, dopo aver gustato a lungo i diletti del mondo, gusteranno per un momento i diletti delle proprie virtú persistendo nella vanità fino all'ultimo giorno, quello in cui entreranno nell'eternità.

Non è qui il luogo di presentare un'esposizione di tesi di filosofia speculativa. Voglio dire soltanto che considero la filosofia tomistica come una filosofia viva ed attuale, in grado di compiere conquiste in sempre nuovi campi della ricerca, proprio in grazia della solidità e dell'organicità dei propri princípi. Di fronte alle serie d'ipotesi scientifiche alcune menti mostrano di sorprendersi per il fatto che nessuno potrebbe oggi trovare ispirazione nei princípi metafisici affermati da Aristotele e da Tommaso d'Aquino e radicati nella piú antica eredità della razza. Rispondo che il telefono e la radio non impediscono all'uomo di avere tuttora due braccia, due gambe e due polmoni, di innamorarsi e di ricercare la felicità come facevano i suoi lontani antenati. La verità inoltre non riconosce criteri cronologici e l'arte del filosofo non va confusa con quella dei grandi sarti.

Ad un piú profondo livello, dobbiamo spiegare che il progresso delle scienze fenomeniche, dove l'aspetto « problema » è cosí caratteristico, ha luogo principalmente col *sostituire* una teoria ad un'altra che « salvava bene » i fatti conosciuti ed i fenomeni; ma in metafisica e in filosofia, dove l'aspetto « mistero » è predominante, il progresso avviene principalmente attraverso una *piú profonda penetrazione*. Inoltre, i diversi siste-

mi filosofici, per quanto mal fondati possano essere, costituiscono in qualche modo, nella loro totalità, una filosofia virtuale e fluente, che sovrappone le formulazioni e le dottrine contrarie e vien fatta avanzare dagli elementi di verità che tutte contengono. Se, perciò, esiste fra gli uomini un organismo dottrinale sostenuto da princípi di verità, esso incorporerà — piú o meno lentamente, a causa della pigrizia dei suoi difensori — progressivamente dentro di sé codesta filosofia virtuale, ed essa, in proporzione di gradi, assumerà forma e sistemazione organica. Questa è la mia idea circa il progresso della filosofia.

Se poi dico che la metafisica che ritengo fondata sulla verità può essere definita come un realismo critico e come una filosofia dell'intelligenza e dell'essere, o piú precisamente ancora come una filosofia dell'*atto di esistere*, considerato come l'atto e la perfezione di tutte le perfezioni, queste formule, certamente, interesseranno soltanto lo specialista. Sarà senza dubbio piú opportuna una breve riflessione sul significato storico della filosofia moderna.

Nel Medio Evo la filosofia era di fatto considerata come uno strumento al servizio della teologia. Non era questo, culturalmente, lo stato richiesto dalla sua natura. L'avvento di una sapienza filosofica o laica che avesse conseguito la propria formazione da se stessa e in accordo con le proprie finalità, rispose perciò ad una necessità storica. Ma quest'opera fu compiuta disgraziatamente sotto l'egida della divisione e quella di un razionalismo settario. Descartes *separò* la filosofia da qualsiasi piú alta forma di sapienza, da tutto quanto, nell'uomo, proviene da ciò che è piú in alto dell'uomo. Sono convinto che quanto è mancato al mondo ed alla civiltà nell'ordine intellettuale per tre secoli è stata una filosofia che sviluppasse le sue esigenze autonome in un clima cristiano, una sapienza razionale non chiusa ma aperta alla sapienza della grazia. Oggi la ragione deve lottare contro una deificazione irrazionale delle forze elementari ed istintive che minacciano di portare la civiltà alla rovina. In questa lotta, il compito della ragione è un compito integrativo; comprendendo che l'intelligenza non è la nemica del mistero, ma vive sopra di esso, la ragione deve venire a patti col mondo

irrazionale degli affetti e degli istinti, come pure col mondo della volontà, della libertà e dell'amore e con quello sovrarazionale della grazia e della vita divina.

Nello stesso tempo si sarà resa manifesta l'armonia dinamica dei gradi della conoscenza. Da questo punto di vista il problema particolare all'età in cui stiamo entrando sarà, sembra, di riconciliare la *scienza* con la *sapienza*. Le scienze stesse sembrano invitare l'intelligenza a questo compito. Le vediamo sbarazzarsi dai rimasugli delle metafisiche materialistiche e meccanicistiche che per lungo tempo nascosero i loro veri tratti. Esse cercano una filosofia della natura, e il meraviglioso progresso della fisica contemporanea restaura nello scienziato il senso del mistero espresso dall'atomo e dall'universo. Un critico della conoscenza formatosi ad uno spirito genuinamente realistico e metafisico ha d'ora in avanti la possibilità di essere ascoltato quando afferma l'esistenza di strutture conoscitive specificamente e gerarchicamente distinte, distinte ma non separate, e mostra che esse corrispondono ai tipi originali di spiegazione che non possono essere vicendevolmente sostituiti.

I Greci riconobbero la grande verità che la contemplazione è per se stessa superiore all'azione. Ma essi trasformarono subito questa verità in un grande errore: credettero che la razza umana esistesse a beneficio di pochi intellettuali. Per essi c'era una categoria di specialisti, i filosofi, che vivevano una vita sovrumana, e la vita propriamente umana, quella civile o politica, esisteva soltanto a loro servizio. A servizio poi della vita civile o politica c'era la subumana vita del lavoro, che è in ultima analisi la vita dello schiavo. La nobile superiorità della vita contemplativa era così legata al disprezzo per il lavoro e al flagello della schiavitù.

Il cristianesimo trasfigurò tutto questo. Insegnò che l'amore vale più dell'intelligenza. Trasformò la nozione di contemplazione che da ora in poi non si arresta più all'intelletto ma soltanto nell'amore di Dio, l'oggetto contemplato. Ridiede all'azione il suo significato umano di servizio per il nostro prossimo, e riabilitò il lavoro scoprendo in esso un valore di redenzione naturale, comunque ciò fosse, e perfino una prefigurazione natu-

rale della comunicazione della carità. Chiamò alla contemplazione dei santi ed alla perfezione, non pochi specialisti o alcuni privilegiati, ma tutti gli uomini, che sono tutti, in proporzioni diverse, legati dalla legge del lavoro. L'uomo è al tempo stesso « *homo faber* » e « *homo sapiens* » ed è « *homo faber* » prima di essere veramente ed effettivamente « *homo sapiens* » e proprio per divenire tale. In questo modo il cristianesimo salvò, trasformandola e liberandola dall'errore che l'infettava, la concezione greca della superiorità della vita contemplativa.

La contemplazione dei santi completa e soddisfa l'aspirazione alla contemplazione consustanziale all'uomo, di che danno testimonianza specialmente i saggi indiani e greci. È per mezzo dell'amore che la conoscenza delle cose divine diventa sperimentale e fruttuosa. E proprio perché tale conoscenza è opera dell'amore in atto, si tramuta anche in azione in virtú della vera generosità e della sovrabbondanza di amore, che è dono di sé. Quindi l'azione procede dalla sovrabbondanza di contemplazione, e ciò accade perché, lungi dal sopprimere l'azione o di contrapporlesi, la contemplazione la vivifica. È in questo senso, in rapporto cioè alla essenziale generosità della contemplazione di amore, che dobbiamo riconoscere con Bergson nella sovrabbondanza e nell'eccesso del dono di sé, quale appare nei mistici cristiani, il segno del loro successo nel raggiungimento della sommità eroica della vita umana.

Il perseguimento del piú alto grado di contemplazione e del piú alto grado di libertà sono due aspetti d'un unico processo. Nell'ordine della vita spirituale, l'uomo aspira alla libertà perfetta ed assoluta e perciò ad una condizione sovrumana; i saggi d'ogni tempo ce ne danno la prova. La funzione della legge è una funzione protettiva ed educativa della libertà, la funzione d'un pedagogo. A conclusione di quest'opera di tutela, il perfetto uomo spirituale è libero da ogni servitú, perfino, afferma S. Paolo, dalla servitú della legge, poiché fa spontaneamente ciò che la legge prescrive ed è semplicemente uno spirito solo ed un solo amore con il Creatore.

Secondo il mio modo di vedere, il perseguimento

della libertà è anche alla base del problema sociale e politico. Ma nell'ordine temporale non è la libertà divina che è oggetto dei nostri desideri, ma piuttosto una libertà proporzionata all'umana condizione ed alle possibilità naturali della nostra esistenza terrena. È importante non ingannare noi stessi sulla natura del bene cosí perseguito. Non è semplicemente la preservazione della *libertà di scelta* di ciascuno, né la *libertà di potenza* della comunità sociale. Il bene di cui si tratta è la *libertà d'espansione* delle persone umane che costituiscono un popolo e partecipano al suo bene. La società politica ha come fine lo sviluppo di condizioni di vita associata che, mentre assicurano innanzi tutto il bene e la pace della collettività, vengano positivamente in aiuto ad ogni singola persona nella conquista progressiva di questa libertà di espansione, libertà che soprattutto consiste nel fiorire della vita morale e razionale.

Cosí la giustizia e l'amicizia sono i veri fondamenti della vita della società; la società dovrebbe subordinare ai genuini valori umani tutti i beni materiali, i progressi tecnici e gli strumenti di potenza che sono parte anch'essi del bene comune della società.

Credo che le condizioni storiche e il senso negativo dello sviluppo dell'umanità rendano difficile alla vita associata di raggiungere pienamente il suo fine, e che riguardo alle possibilità ed alle richieste che il Vangelo ci offre nell'ordine social-temporale, ci troviamo ancora in una fase preistorica. Come vediamo nelle psicosi delle masse che adorarono Stalin o Hitler, o nel sogno di sterminare certi gruppi da esse giudicati diabolici — in particolare gli Ebrei — senza dubbio perché essi sono il popolo di Dio, le collettività umane portano tale un fardello di animalità degenerata che ci vorranno parecchi secoli per la vita della personalità perché essa possa realizzare in mezzo alle masse la pienezza alla quale aspira. Ma rimane tuttavia fermo che il fine verso cui tende la vita sociale di per se stessa, è quello di procurare il bene comune della moltitudine in modo tale che la persona concreta, non soltanto in una classe privilegiata, ma nell'intera massa, possa veramente raggiungere quella misura d'indipendenza che appartiene alla vita civilizzata e che è assicurata in

egual misura dalle garanzie economiche del lavoro e della proprietà, dai diritti politici, dalle virtú civiche e dalla coltivazione dello spirito.

Queste idee sono collegate ad altre piú ampie concezioni che possono, secondo me, essere designate molto propriamente col termine di *Umanesimo integrale*, e che involgono tutta una filosofia della storia moderna. Un tale umanesimo, considerando l'uomo nell'integrale pienezza del suo essere naturale e soprannaturale e non ponendo limiti a priori alla discesa del divino nell'uomo, può anche essere chiamato umanesimo dell'Incarnazione.

Nell'ordine social-temporale non si deve richiedere all'uomo di sacrificare se stesso all'imperialismo della razza, della classe o della nazione. Si può chiedergli di sacrificarsi per una vita migliore dei suoi fratelli e per il bene concreto della comunità delle persone umane. Ecco pérché si tratta d'un umanesimo eroico.

È spesso stato notato che il liberalismo « borghese » che si sforza di basare ogni cosa sull'individuo assunto come un piccolo dio, sul suo buon piacere, sull'assoluto diritto di proprietà, sulla piena libertà d'intrapresa e sui piaceri della vita, termina fatalmente nello statalismo. Il dominio del numero produce l'onnipotenza dello Stato, d'uno stato ruminante e burocratico. Il comunismo può essere considerato come una reazione contro questo individualismo. Esso pretende di essere orientato verso l'assoluta emancipazione dell'uomo, che diventerebbe cosí il dio della storia; ma in realtà questa emancipazione, supponendo che si compisse, sarebbe quella dell'uomo collettivo, non quella della persona umana. La società come comunità economica asservirebbe l'intera vita della persona, perché l'opera essenziale della società civile sarebbe fatta consistere nelle funzioni economiche, invece di subordinare quell'opera alla libertà d'espansione delle persone; ciò che i comunisti propongono come l'emancipazione dell'uomo collettivo sarebbe l'asservimento delle persone concrete.

Che dire delle reazioni anticomunistiche ed antindividualistiche di tipo totalitario e dittatoriale? Non è in nome della comunità sociale e della libertà dell'uomo collettivo, ma in quello della sovrana dignità dello stato, uno stato di tipo carnivoro, o nel nome del-

(x) p. Sciacca, p. 500

lo spirito d'un popolo, nel nome della razza o del sangue, che esse vorrebbero annettere l'uomo nella sua intierezza all'insieme sociale dove la persona del capo è l'unica, propriamente parlando, a godere i privilegi della personalità. Ciò avviene perché gli stati totalitari avendo bisogno della devozione totale della persona, e non avendo il senso di essa o il rispetto di essa, cercano inevitabilmente un principio d'esaltazione dell'uomo nei miti della grandezza esterna e nella lotta eterna per la potenza ed il prestigio. Per sua natura questo porta alla guerra ed all'autodistruzione della comunità civile. Se c'è ancora nella chiesa qualcuno — e il loro numero si fa via via sempre minore — che conti su dittature di questo genere per promuovere la religione di Cristo e la civiltà cristiana, esso dimentica che il fenomeno totalitario è un fenomeno religioso aberrante dove un misticismo terrestre divora ogni altro misticismo, quale che esso possa essere, non tollerandone nessuno accanto a sé.

Contrapposti il comunismo e lo statalismo totalitario al liberalismo « borghese », ciò di cui noi abbisogniamo, non cesso di ripeterlo, è una nuova soluzione allo stesso tempo personalistica e comunitaria, una soluzione che veda la società umana come organizzazione di molteplici libertà. Perveniamo cosí ad un concetto di democrazia, la comunità di uomini liberi, molto diverso da quello di Jean-Jacques Rousseau. Possiamo definirlo *pluralista* perché richiede che il corpo politico garantisca le libertà organiche delle diverse famiglie spirituali e dei diversi corpi sociali in esso raccolti, cominciando dalla fondamentale comunità naturale, la società familiare. Il dramma delle democrazie moderne è che, sotto l'apparenza di un errore — la deificazione d'un individuo fittizio interamente chiuso in se stesso — esse hanno, senza saperlo, perseguito un buon obbiettivo: l'espansione della persona reale, aperta a realtà superiori e pronta ad un servizio comune di giustizia e di solidarietà.

La democrazia personalistica ritiene che ciascuno è chiamato, in virtú della comune dignità della natura umana, a partecipare attivamente alla vita politica, e che chi detiene l'autorità — che è una funzione vitale della società e un diritto reale a dirigere il popolo —

dovrebbe essere liberamente designato dal popolo stesso. Questo il motivo per cui la democrazia personalistica vede nel suffragio universale il primo pratico contrassegno per il quale una società democratica diviene cosciente di sé ed a cui non si può in alcun caso rinunciare. Non vi è formula migliore e piú ricca di significato della formula repubblicana, intesa come indicante, non una condizione stabilita in cui l'uomo debba soltanto essere installato, ma un fine da raggiungere, una meta difficile ed alta cui l'uomo debba tendere con la forza del coraggio, della giustizia e della virtú. Poiché la libertà va conquistata con l'eliminazione progressiva delle varie forme di servitú, e non è sufficiente l'eguaglianza dei diritti fondamentali delle persone umane, a qualunque razza, religione o condizione appartengano. Questa eguaglianza dovrebbe passare in modo concreto nel costume e nelle strutture sociali e dovrebbe dare i suoi frutti in una via via sempre piú larga partecipazione di tutti al bene comune della civiltà. Infine la fraternità all'interno del corpo politico richiede che la piú alta e la piú generosa delle virtú, l'amore, cui il Vangelo ha chiamato la nostra specie ingrata, passi nell'ordine concreto della vita politica. Una democrazia personalistica non è realmente concepibile senza gli stimoli verso l'alto che la natura e le civiltà temporali ricevono, ciascuna nel proprio ordine, dalle energie del lievito cristiano.

Sono convinto che l'avvento di una tale democrazia, che presuppone il superamento dell'antagonismo di classe, richiede che, attraverso un genuino rinnovamento della vita e della giustizia, noi si riesca veramente ad andar oltre al « capitalismo » ed al socialismo, l'uno e l'altro viziati da una concezione materialistica della vita. Nulla appare piú opposto alla democrazia personalistica che il totalitarismo fascista — sia esso social-nazionalista o nazional-socialista — poiché esso va oltre il capitalismo soltanto portando al parossismo i mali che questo produce.

Lasciatemi notare che i Cristiani si trovano oggi di fronte, nell'ordine social-temporale, a problemi del tutto simili a quelli che i loro antenati del sedicesimo e diciassettesimo secolo incontrarono nel settore della filosofia della natura. A quel tempo, la fisica e l'astro-

nomia moderne, allora agli inizi, furono una cosa sola con le filosofie antitradizionalistiche. I difensori della tradizione non seppero fare le necessarie distinzioni. Presero partito contro ciò che doveva diventare la scienza moderna, come presero partito contro gli errori filosofici che all'inizio si attaccarono come parassiti alla scienza. Ci vollero tre secoli per sbarazzarsi da tale malinteso, se poi è vero che il mondo se ne sia effettivamente liberato. Sarebbe una triste storia se divenissimo oggi colpevoli, nel campo della filosofia pratica e sociale, di consimili errori.

Secondo le parole di Pio XI, il grande scandalo del XIX secolo fu il divorzio delle classi lavoratrici dalla Chiesa di Cristo. Nell'ordine temporale la secessione morale delle masse lavoratrici dalla comunità politica costituí un'analoga tragedia. Il risvegliarsi nelle classi lavoratrici di ciò che il vocabolario socialista chiama « coscienza di classe » ci appare una grande conquista finché lo consideriamo come l'acquistar coscienza di una dignità umana offesa ed umiliata e di una vocazione. Ma tale risveglio ci appare legato ad una calamità storica perché rovinato dal vangelo di disperazione e di guerra sociale che è al fondo dell'idea marxista di lotta di classe e di dittatura del proletariato. Ed è precisamente entro questa concezione *secessionistica* di cui fu protagonista Marx e che chiede ai proletari di tutti i paesi di non riconoscere altro bene comune se non quello della loro classe, che la cecità delle classi possidenti precipitò nel XIX secolo le classi lavoratrici.

Chiunque abbia ponderato su questi fatti fondamentali e sulla storia del movimento del lavoro, comprende che il problema centrale dei nostri tempi è il problema temporale e spirituale della *reintegrazione delle masse*. Secondo me si dà solo una soluzione artificiale ed illusoria al problema quando si compie il tentativo, come nel caso del Nazionalsocialismo tedesco, di fabbricare schiavi felici per mezzo della violenza connessa a miglioramenti materiali buoni in sé ma compiuti secondo uno spirito di dominazione, e con una sollecitudine psicotecnica mirante a soddisfare e ad intorpidire gli appetiti. Il fatto è che si fabbricano

soltanto degli schiavi infelici, dei robot e degli esseri subumani.

Per quanto difficile, lenta e penosa possa essere, la reintegrazione del proletariato nella comunità nazionale, non per esercitarvi una dittatura di classe, ma per collaborare corpo ed anima al lavoro della comunità, avrà luogo realmente, il che significa umanamente, soltanto per mezzo di un rinnovamento delle strutture sociali operato in spirito di giustizia. Non sono cosí ingenuo da credere che questa reintegrazione possa essere, da una parte, compiuta senza colpi e sacrifici nei riguardi del benessere dei figli privilegiati della fortuna, e dall'altra nei riguardi delle teorie e degli istinti distruttivi dei rivoluzionari fanatici. Ma sono persuaso che quest'opera richiede sopra ogni altra cosa la libera cooperazione dei capi dei lavoratori e delle masse che li seguono, e tale cooperazione deve andare di pari passo con una migliore comprensione generale delle realtà storiche e con la consapevolezza sempre accresciuta della dignità dell'essere umano come lavoratore e come cittadino. In maniera analoga il ritorno delle masse al Cristianesimo avverrà soltanto attraverso l'amore, un amore piú forte della morte, il fuoco del Vangelo.

Noi non abbandoneremo mai la speranza dell'avvento d'una nuova Cristianità, d'un nuovo ordine temporale d'ispirazione cristiana. Ora i mezzi dovrebbero corrispondere al fine e sono già il fine stesso nello stadio di movimento e di preparazione. Se cosí è, appare chiaro che per preparare un ordine sociale cristiano, dobbiamo far uso di mezzi cristiani, vale a dire di mezzi leali, mezzi pervasi cioè, anche se qualche volta necessariamente severi, da un genuino spirito d'amore. In due libri pubblicati nel 1930 e nel 1933 (1) ho insistito lungamente su queste verità assiomatiche. Nulla è piú grave e scandaloso che vedere usare, come in certi anni abbiam visto in numerosi paesi, mezzi iniqui e barbari nel nome dell'ordine cristiano e della civiltà cristiana. È verità connaturale alla vera natura delle cose che il Cristianesimo o si rinnoverà con mezzi cristiani o sarà completamente eclissato.

(1) *Religion et culture, Du régime temporel et de la liberté.*

Lo stato attuale delle nazioni ci obbliga a dichiarare che lo spirito non è mai stato cosí profondamente umiliato nel mondo. E tuttavia il pessimismo inganna sempre se stesso. Esso non tien conto della grande legge che può essere chiamata la legge del doppio movimento che coinvolge l'energia della storia. Mentre l'usura e lo strappo del tempo naturalmente dissipano e degradano le cose di questo mondo e l'« energia della storia », vale a dire la massa dell'attività umana da cui il movimento della storia dipende, le forze creative che sono caratteristiche dello spirito e della libertà, forze che ordinariamente trovano il loro punto d'applicazione nello sforzo dei pochi — che vengono cosí votati al sacrificio — perfezionano via via la qualità di questa energia. Questa è l'opera specifica dei figli di Dio nella storia, è l'opera dei cristiani se essi non smentiscono il proprio nome.

La gente non comprende affatto quest'opera se pensa che miri ad installare il mondo in una condizione in cui ogni male ed ogni ingiustizia vengano banditi. Se tale fosse il loro fine, sarebbe assai facile, considerando i risultati, condannare i cristiani come utopisti. L'opera che i cristiani debbono compiere è di sostenere e di accrescere nel mondo la tensione interna e il movimento d'una lenta e faticosa liberazione, tensione e movimento dovuti agli invisibili poteri della verità e della giustizia, della bontà e dell'amore, operanti sulla massa che ad essi si oppone. Quest'opera non può essere vana e porta certamente i suoi frutti.

Guai al mondo se i cristiani dovessero volgere ad esso la schiena, se dovessero abbandonare il loro lavoro, che è quello di accrescere, qui sulla terra, il peso e la tensione dello spirituale; se ascoltassero i ciechi condottieri dei ciechi che cercano i mezzi per realizzare l'ordine e il bene in cose che di per se stesse conducono alla dissoluzione e alla morte. Noi non abbiamo illusioni sulla miseria della natura umana e sulla malizia del mondo. Ma neppure ci facciamo la minima illusione sulla cecità e l'erronea condotta degli pseudo realisti che coltivano ed esaltano il male per combattere il male, e che considerano il Vangelo come un mito decorativo che non può essere preso in seria considerazione senza far crollare la macchina del mondo. Essi nel frat-

tempo si assumono il compito di rovinare, di stornare e di tormentare questo mondo infelice.

Il fermento dei Farisei, contro cui Cristo ci pose in guardia, è per la coscienza religiosa una tentazione permanente. Senza dubbio, questo fermento non sarà eliminato dal mondo fino al termine della storia. Frattanto, cosí nell'ordine sociale come nello spirituale, non dobbiamo affievolire la lotta contro di esso. Per quanto grande possa essere la quantità di male cui s'intende contrastare con una certa dose di fariseismo, quest'ultimo rappresenta sempre un male altrettanto grande poiché il bene che si oppone a quel male è un bene che non dà vita ma morte, come è della lettera senza lo spirito: è un bene che lascia Dio senza risorse nell'uomo.

Una delle piú gravi lezioni offertaci dall'esperienza della vita è che, di fatto, nella condotta pratica della maggior parte delle persone, tutte quelle cose che sono in se stesse buone ed anche molto buone — come la scienza, il progresso tecnico, la cultura ecc., ed anche la conoscenza delle leggi morali e perfino la fede religiosa, fede in un Dio vivente (che richiede per sua natura l'amore della carità) — *senza l'amore e la buona volontà*, servono solo a rendere gli uomini piú cattivi e piú infelici. Per quel che si riferisce alla fede religiosa, ciò fu dimostrato nella guerra civile spagnuola dai sentimenti inumani che affiorarono cosí nei « crociati » come nei « rossi », ma venivano dai primi confermati nel santuario dell'anima. Il fatto è che senza l'amore e la carità l'uomo converte il meglio di sé in un male che diviene sempre piú grande.

Quando si è compreso questo, non si riesce piú a riporre sulla terra la propria speranza in nulla tranne che nella buona volontà di cui parla il Vangelo. Esso parla di buona volontà e non di buona velleità. Si pone la propria speranza in quelle oscure energie d'una piccola bontà che persiste nel far germinare e rigerminare la vita nelle segrete profondità delle cose. Non c'è nulla di piú sprovveduto, piú nascosto, piú vicino alla debolezza di quanto sia un bambino. E non vi è alcuna saggezza piú solida e piú efficiente che in quella semplice e tenace confidenza; confidenza non negli strumenti di violenza, d'inganno e di malizia che sono cer-

to capaci di schiacciare gli uomini e di trionfare — ma che basta tuttavia un granello di sabbia a fare andare in frantumi in un cozzo reciproco — ma nelle risorse di coraggio personale da trovare in sé stessi e di buona volontà posta nell'assolvere come si dovrebbe gli obblighi quotidiani. Attraverso questo spirito di disinteresse scorre la forza della natura e dell'autore della natura.

XV

UN FILOSOFO IN UN SEMINARIO DI BROADWAY

Il Dott. Reinhold Niebuhr che insegna Morale cristiana e Filosofia della religione nell'Union Theological Seminary di Broadway in New York dal 1928, ha dedicato la maggior parte della sua maturità al problema della relazione tra religione e problemi sociali e politici. Nel 1915 accettò la sua prima chiamata rilevando una « piccola chiesa combattiva » in Detroit, dove la sua influenza andò crescendo con la città (e con l'era dell'automobile) che passò in tredici anni da mezzo milione ad un milione e mezzo di abitanti.

L'influenza spirituale del dott. Niebuhr si è diffusa con gli anni e con i suoi scritti e piú tardi con la pubblicazione della rivista trimestrale *Christianity and Society*, e piú tardi ancora con il bisettimanale *Christianity and Crisis*. Le sue *Gifford Lectures* all'Università d'Edimburgo compongono ora uno dei suoi libri piú importanti, *The Nature and Destiny of Man*.

Il Dott. Niebuhr è sposato ed ha un figlio ed una figlia. È stato membro del partito socialista e pur definendo se stesso « liberale in economia », dal 1940 circa il suo pensiero religioso è stato caratterizzato generalmente come ortodosso. È nato a Wright City, Missouri, il 21 giugno del 1892, figlio d'un pastore della Chiesa Evangelica.

« Penso, » ha scritto l'autore a chi ha preparato questo volume, « che la nostra età sia quella della grande ansietà intorno al futuro. »

LA LIBERTA', LA VIRTU' E LA FEDE

di Reinhold Niebuhr

C'è una sinistra ironia nel fatto che l'umanità sia in questo momento sotto l'oppressione d'una fatalità che la divide secondo due grandi centri di potenza, l'uno dei quali s'ispira al credo comunista e l'altro a quello borghese liberale della redenzione del mondo. Entrambi i credi immaginano che l'uomo possa diventare padrone del proprio destino storico. I comunisti sostengono che la razionalizzazione dell'interesse particolare scomparirà con la distruzione rivoluzionaria di una società che protegge interessi particolari. L'ossessione comunista circa la giustezza della loro posizione. in particolare l'identificazione dei fini ideali con le tortuose politiche di una nazione particolare e della sua dispotica oligarchia, è radicata nell'ingenuo assunto che la razionalizzazione degli interessi parziali e particolari è semplicemente il prodotto di una forma particolare di organizzazione sociale e sarebbe superata con la sua distruzione.

Frattanto il mondo liberale sogna l'assoggettamento del destino storico per mezzo della graduale estensione del « metodo scientifico », senza accorgersi che l'obbiettività e il disinteresse che esso ricerca attraverso tali semplici termini rappresentano il problema estremo e la disperazione dell'esistenza umana. I due credi sono immobilizzati in un conflitto apparentemente inconciliabile. Sbocchi o meno il conflitto in aperta ostilità, esso ha già originato una situazione storica che non può essere inquadrata nella filosofia della storia dell'una e dell'altra dottrina. Per inquadrarla servirebbe una strut-

tura che contenesse il motivo del mito biblico della Torre di Babele. In quel mito Dio abbassò l'orgoglio degli uomini che volevano costruire una torre alta fino al cielo confondendo i loro linguaggi, ricordando loro con questo mezzo che erano uomini particolari finiti e condizionati, i quali non sapevano trovare in questa loro condizione una salda base per diventare semplicemente « uomini ».

Non è significativo che una cultura che si aspetta che l'« uomo » divenga padrone del suo destino storico, e che « l'uomo » decida quale direzione il suo sviluppo storico debba prendere, pervenga a questa tragica fine? E che la difficoltà sorga dal fatto che lo scienziato della natura, che è l'unico scienziato che debolmente s'approssimi a quella *mente* universale che deve farsi padrona del destino storico, discopra la forza atomica; e che messa di fronte alla necessità di portare questa nuova forza creativa e distruttiva sotto il controllo sociale e morale, la nostra generazione venga a scoprire che la « mente » è in realtà dissolta in molteplici menti nazionali, i cui obbiettivi sociali sono altrettanto vari quanto i loro linguaggi? E che debba trovare la piú grande difficoltà nel realizzare una comunità tollerabile, da un lato all'altro di questo abisso di mutuo terrore, per il motivo che ciascuna delle parti è armata d'una filosofia sociale che oscura il carattere parziale e particolare del proprio obbiettivo?

Quando tutti gli elementi che entrano nella nostra presente situazione del mondo sono spiegati, appare chiaro come il modello per intendere la storia è piú complesso sia della concezione comunistica del processo storico che di quella liberale. Gli uomini non cambiano né con processi evolutivi né con processi rivoluzionari la loro posizione di creature del processo storico con quella di padroni della storia. Essi restano piuttosto in una permanente ambiguità per cui ad un tempo dominano il corso della storia e ne sono dominati. Quale che sia la padronanza che possono acquistare dei processi storici, questa deve tuttavia operare in una dimensione ed un significato piú vasti dove sia i fattori naturali che quelli storici che sono al di là del controllo di ogni essere umano frustreranno, devieran-

no e negheranno, oppure realizzeranno, i desideri e le ambizioni degli uomini.

La moderna versione d'una redenzione storica dalle categorie della finitezza e della libertà è, in breve, una espressione particolarmente evidente dell'*Hybris* che tenta l'uomo a sopravvalutare il grado della propria libertà e che il pensiero cristiano riconosce come la radice del peccato.

La credenza generale del pensiero moderno che la religione sia un'espressione d'impotenza, deve essere intesa alla luce di questa concezione esagerata circa la potenza illimitata dell'uomo. Se fosse vero che la storia muta radicalmente la situazione umana e che la padronanza che ha l'uomo sul processo naturale e storico è la prova primaria e il frutto di quel cangiamento, seguirebbe che le concezioni religiose intorno ai fini e i disegni provvidenziali risulterebbero irrilevanti per il processo storico. L'ammonimento di Cristo: « E chi è di voi che con tutto il suo pensiero possa aggiungere un cubito alla sua statura? » (Matteo VI, 27), sembra dal punto di vista dell'orgoglio moderno una tipica espressione religiosa d'impotenza, che cessa d'aver significato nel tempo in cui la tecnica ha esteso il potere del piede umano nel campo dei trasporti, della mano nel campo della manifattura, e dell'orecchio e dell'occhio nelle favolose forme della comunicazione.

L'accusa mossa da Engels alla religione intesa come espressione di debolezza rivela, nella sua forma classica, l'umore della mentalità moderna. Ogni religione, egli dichiara:

«Non è altro che il riflesso fantastico nella mente dell'uomo di quelle forze esterne che controllano la sua vita quotidiana... Sebbene l'economia politica borghese sia giunta ad intuire qualche cosa circa la base causale di questo predominio ad opera di forze estranee, ciò non porta alcuna differenza essenziale. L'economia borghese non può né impedire le crisi generali né proteggere l'individuo capitalista dalle perdite... È ancora vero che l'uomo propone e Dio (cioè le forze estranee del sistema capitalistico di produzione) dispone. Un grado più alto di conoscenza non è sufficiente. È necessarià soprattutto un'azione sociale. Quando quest'atto sia stato com-

piuto... e la società abbia liberato sé e i suoi membri dalla servitú in cui ora sono tenuti... quando perciò l'uomo non solo proporrà ma anche disporrà, soltanto allora l'ultima forza estranea che si riflette ancora nella religione svanirà e con essa svanirà la stessa riflessione religiosa. (1) »

Il Marxismo dà alla tesi che la religione sia una espressione d'impotenza un colore particolare, perché esso accusa il mondo borghese di avere emancipato l'uomo soltanto dalla schiavitú verso la natura e non dall'ineluttabilità della catastrofe storica. Ma l'idea essenziale fu desunta dal Marxismo dalla cultura liberale del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Si ritenne generalmente che « l'illusione del potere sul mondo esterno, promesso dalla religione, è stato realizzato dalla scienza, il che dà ragione del declino della mentalità religiosa. » (2)

L'osservazione del Calverton mostra che la religione è soggetta ad accuse contrastanti. È accusata di voler dare all'uomo il controllo sul mondo naturale ma anche il dare espressione ad un atteggiamento d'impotenza e di disfattismo nei riguardi delle « forze estranee ». In realtà la mentalità magica primitiva che cercava di piegare la natura ai fini umani per mezzo di formule magiche e di incanti deve essere distinta dall'atteggiamento piú tipicamente religioso di reverenza e rispetto nei riguardi della forza o delle forze della natura e della storia che determinano il destino umano al di là dei propositi dell'uomo. Mentre quella mentalità magica primitiva si insinua all'interno di religioni anche di grado avanzato di piú tarde età, e mentre gli uomini cercano davvero di usare la religione come uno strumento per una immaginata manipolazione delle forze naturali, il senso di sottomissione verso il potere dell'Onnipotente ha certamente un carattere piú religioso. Non si può negare che codesto senso religioso sui limiti dell'uomo sia stato spesso mal applicato al campo della crescente potenza dell'uomo ed abbia ispirato un atteggiamento disfattistico verso gli sforzi scientifici intesi a migliorare i mali naturali o verso gli sforzi so-

(1) Engels, *Anti-Dühring*, III, 5.
(2) V. F. Calverton, *The Passing of the Gods*, p. 320.

ciali per debellare i mali d'origine storica (3). Mentre questi errori della mente religiosa provano che le religioni ortodosse hanno incontrato delle difficoltà nell'apprezzare il significato della crescente potenza dell'uomo sulla natura, essi non convalidano la strana opinione della cultura moderna che la religione sia puramente un'espressione d'impotenza, su cui la potenza sempre crescente dell'uomo trionferà. Tale opinione è espressa succintamente nell'osservazione di Bertrand Russell che i pescatori su barche a vela tendono ad essere religiosi mentre quelli che possono vantarsi di avere delle barche a motore tendono a fare a meno della religione. « La tecnica moderna, » dichiara Russell, « dà all'uomo un senso di potenza che ne modifica l'intiera mentalità. Fino a tempi recenti l'ambiente fisico era qualche cosa che doveva essere accettato. Per l'uomo moderno, invece, l'ambiente fisico è soltanto il materiale grezzo che va manipolato e sfruttato. Può essere che Dio abbia fatto il mondo ma non c'è alcuna ragione perché noi non si debba completarlo. » (4) Il senso di potenza dell'uomo moderno non deve arrestarsi ad un sentimento di padronanza sulle immediate condizioni naturali della sua vita. « Il processo cosmico è pervenuto al piano della coscienza, » afferma enfaticamente Eustace Hayden, ed alla capacità di un intelligente autocontrollo del piano sociale... Il compito è d'imporre fini umani al processo cosmico, di foggiare il corso della corrente della vita. » (5)

L'illusione d'una crescente onnipotenza, che ispira l'accusa secondo cui il senso religioso della Provvidenza è l'espressione di un'impotenza primitiva, non potrebbe essere espressa in piú chiare parole.

L'eccessiva valutazione del grado di libertà e di potenza che può derivare all'uomo dallo sviluppo storico quasi mai costituisce un errore cosí grave come la va-

(3) L' *History of the Warfare between Science and Religion* di Andrew White è una ricca fonte di istanze specifiche d'un tal tipo di disfattismo religioso. L'opposizione di Gandhi alla chirurgia ed ai progetti per combattere la lebbra è un esempio di opposizione religiosa non cristiana alla eliminazione del male naturale.

(4) *Scientific Outlook*, p. 151.

(5) *Quest of the Ages*, pp. 207-9.

lutazione della virtú racchiusa in quella libertà, implicita nelle piú moderne interpretazioni della situazione umana.

Dacché il moderno razionalismo ereditò dal razionalismo classico l'opinione che nella natura umana il male è la conseguenza della finitezza naturale e degli impulsi fisici, esso tende, naturalmente, alla conclusione che lo sviluppo delle capacità razionali era, in se stesso, un processo di graduale emancipazione dal male. Il pregiudizio razziale viene generalmente considerato come un residuo di barbarie. Le manifestazioni d'orgoglio nazionale od altre bigotterie da parrocchia sono, in modo analogo, considerate come forme d'inerzia che le visioni e i proponimenti sempre piú comprensivi della ragione finiranno col debellare. L'egoismo individuale e collettivo è ritenuto come la conseguenza d'una ignoranza primitiva che deve in definitiva o produrre forme piú illuminate e perciò piú comprensive d'interesse o che sarà ricondotta sotto il dominio della forza morale implicita nelle facoltà razionali dell'uomo.

Nelle piú recenti forme scientifiche di questa identificazione di virtú e ragione, è contenuta la speranza di mettere il substrato irrazionale della natura umana sotto un controllo ad opera di via via piú adeguate tecniche psichiatriche o con lo stabilire razionali controlli scientifici sugli impulsi irrazionali dell'uomo.

In ogni caso il male è sempre una forza del passato che deve essere debellata dalle possibilità presenti e future. Il trionfo della virtú è piú o meno garantito poiché lo sviluppo storico assicura sia un sempre crescente potenziamento della ragione sia l'efficacia delle tecniche scientifiche. Quest'errore d'identificare l'incremento di libertà con l'incremento di virtú porta la principale responsabilità delle false valutazioni della storia ad opera della cultura contemporanea. L'accrescimento dei mali che nasce dall'accrescimento di potenza non potrebbe essere né previsto né compreso nei termini di queste presupposizioni.

Nella sua piú ingenua forma moderna il razionalismo identifica la competenza tecnica con la profondità razionale e vede nella conquista della natura una prova della capacità umana a mettere sotto controllo il sostrato irrazionale dell'umana natura. Quello che

necessita è applicare i « metodi della scienza » agli eventi umani con altrettanta rigorosità come vien fatto per il mondo della natura (6). Nelle forme meno crude c'è un certo riconoscimento dell'ampio spazio che separa il mondo della storia dal mondo della natura; ma la fiducia che la ragione possa infine imporre il suo dominio sopra questo mondo piú complesso non è per questo meno sicura.

Una delle ragioni perché non viene mai in mente all'uomo tipico moderno che il male che è nell'uomo possa essere dovuto alla corruzione dell'umana libertà piuttosto che ad una specie d'inerzia della natura o della storia, deriva dal fatto che si è perduto il senso dell'essere umano nella sua unità ed integrità.

Nonostante tutte le proteste moderne contro il dualismo e l'idealismo, l'io reale nella sua unità è disciolto in un io intelligibile ed in un io sensibile. Ma l'io intelligibile non è realmente un io. Esso è soltanto mente. E l'io sensibile non è realmente un io. È una congerie d'impulsi fisici. Corrisponde abbastanza bene all'« es » di Freud che è definito come « un calderone d'impulsi in ebollizione. »

Quando l'uomo moderno parla di padroneggiare la natura umana, o di dar ordine alla società, o di manipolare il destino storico, egli distacca l'io reale con le sue ansietà e i suoi timori, le sue speranze e le sue ambizioni, sia dal concetto dell'uomo che deve diventar padrone del suo storico destino, sia dal quadro materiale o storico che deve essere signoreggiato. Questo

(6) Qualche volta s'insinua il concetto che, poiché il mondo dell'uomo è alquanto piú complesso di quello della natura, sia richiesta la padronanza di tecniche piú varie. Cosí Alexis Carrel in *Man the Unknown* giunge alla conclusione che la gestione delle umane faccende richiede una conoscenza completa della « anatomia, fisica, fisiologia, metafisica, patologia, chimica, psicologia, medicina, oltre a quella sempre perfetta della genetica, dietetica, pedagogia, estetica, etica, religione, sociologia ed economia ». Pensa che occorrano venticinque anni per giungere alla piena padronanza di tutte queste discipline cosí « che all'età di cinquant'anni quelli che si sono sottoposti allo studio di esse potrebbero efficacemente dirigere la *ricostruzione del genere umano.* » (p. 285)

Questa visione della salvezza del mondo ad opera delle prestazioni di un'élite di uomini enciclopedici è simbolo esatto della inanità cui può abbassarsi la moderna interpretazione della vita.

io reale inteso come una forza da dominare possiede speciali forze di resistenza non conosciute in natura, e inteso come strumento di dominio viene tradito da confusioni che la mente pura ignora.

Da questo abbandono dell'io reale nella sua unità di finitezza e di libertà deriva quel carattere d'irrealtà delle piú teoretiche discipline della nostra cultura in confronto sia col senso comune che informa la vita pratica degli uomini, sia con le profonde concezioni dei poeti e degli artisti che cercano di ritrarre la vita nella sua pienezza e complessità. Il senso comune degli uomini ordinari è raramente sotto l'illusione che le gelosie e le invidie che corrompono anche le piú intime relazioni umane siano soltanto difetti d'una mente indisciplinata. Sanno che esistono tentazioni per i santi come per i peccatori, per i saggi come per i folli. Gli uomini di stato non devono considerare la volontà di potenza di un uomo forte come un residuo di barbarie. La saggezza politica del senso comune cerca di regolare e di contenere questa spinta verso la potenza, se ne serve e nello stesso tempo se ne guarda. Un ordinamento sensato della vita economica non può considerare il motivo economico come una forza che è sul punto di essere eliminata dalla società umana. Esso comprende che quel motivo è un aspetto dell'impulso verso il proprio vantaggio, tendenza che può essere regolata, deviata, distratta e trasmutata in vantaggio per la comunità, ma che non può essere totalmente soppressa.

La sapienza del senso comune dell'umanità è ancora piú consapevole dell'azione recalcitrante dell'interesse egoistico nei riguardi dell'azione collettiva. Nazioni e gruppi non possiedono quell'integrale consapevolezza di cui è fornito l'individuo. Ma hanno una volontà allo stato aurorale, volontà capace soltanto di sperse ed errabonde affermazioni d'ideali e di valori che superino il campo del loro interesse. Nessuno resta scandalizzato dal detto di George Washington secondo cui non si può fare assegnamento su una nazione se si pretende andare al di là del campo del suo interesse. Questa punta di cinismo è moneta corrente nelle faccende umane; e gli uomini di stato verrebbero messi

sotto accusa se la loro politica si avventurasse troppo al di là del limite che cosí viene imposto.

Alcuni poeti ed artisti, romanzieri e storici sono stati tanto influenzati dalla moderna temperie da esser divenuti incapaci sia di ritrarre il carattere umano nella complessità dei suoi motivi, sia di descrivere le umane relazioni nella aggrovigliata confusione di interazioni in cui le vite umane cozzano l'una contro l'altra. Recentemente alcuni romanzieri han cercato di render giustizia alla complessa unità della vita umana, inserendo tecniche psichiatriche nelle loro storie, come se questo piccolo sentore di scienza potesse compensare della deficienza di presa poetica nei riguardi della natura umana considerata sia nella sua grandezza che nella sua miseria.

Ma non ha importanza ora stabilire quanto abbia sofferto la letteratura d'immaginazione a causa delle illusioni dell'età nostra. Fatto sta che nessun romanzo rispettabile ha mai ritratto la vita umana in modo cosí vacuo come han fatto alcune delle nostre piú teoretiche scienze sociali o storiche. Quando senso comune e poesia non sono completamente sprovvisti della loro capacità di osservazione non appaiono mai completamente ottusi di fronte alla realtà dell'io umano (ivi incluso un embrionale io collettivo), i cui ideali sono intrecciati ad ansietà e timori ignoti al regno della pura ragione, e le cui speranze ed ambizioni svelano una sottigliezza di spirito ignota al regno della natura.

Anche i sociologi, gli psicologi e gli storici sono, a dispetto delle loro teorie, incapaci di negare completamente l'io reale nella sua unità di finitezza e di libertà. Cosí un moderno psicologo che cerca di parificare la complessa causalità dei motivi umani al tipo della causalità naturale, ammette inavvertitamente che un io trascendente interferisce nei processi naturali. In *Psychology of Adjustment* di L. J. Shaffer l'io è ridotto in questo modo al livello della natura: « In acuto contrasto col punto di vista moralistico, l'atteggiamento obbiettivo della psicologia non comporta giudizi sull'individuo. Il comportamento umano è il risultato di un complesso di cause, cosí come i fenomeni fisici derivano necessariamente da certi antecedenti che li determinano. Non molti secoli fa gli eventi materiali erano attribuiti

alla collera divina o alla perversità della natura. Da troppo poco tempo i problemi della condotta sono stati assunti sul piano degli eventi naturali per essere imparzialmente considerati come fatti fisici. » (7) L'io, sciolto in tal modo dalle responsabilità delle proprie azioni, è tuttavia cosí pieno d'astuzia da obbligare lo stesso psicologo ad ammonire di non mettergli a troppo facile disposizione gli strumenti dell'autoconoscenza, perché egli li userebbe a proprio vantaggio: « Cosí uno studente giustifica la propria incapacità attribuendola ad un complesso d'inferiorità, » egli dichiara. « Un altro punta sul fatto di essere il prodotto dell'ereditarietà e dell'ambiente. » (8)

Un altro psicologo è piuttosto sconcertato dall'intrusione dell'« egotismo nativo » nei ben disposti piani per un mondo perfetto. William McDougall si serve delle vite di Woodrow Wilson e di Lord Curzon per illustrare gli « effetti disastrosi » di questo egotismo nativo che rende anche un grand'uomo « riluttante ad offuscare la gloria della sua impresa, dividendola con altri. » Egli pensa che bisogna fare qualche cosa di « drastico » per spezzare la potenza di questo male residuo in un mondo per il resto razionale. Suggerisce nondimeno che « indurre tutti i giovani a compiere qualche studio di psicologia » sarà sufficiente per risolvere il problema (9).

Cosí il razionalismo definito principalmente come fiducia nella virtú e nell'onnipotenza della ragione, può precipitare fino all'infimo livello dell'irragionevole, se la comprensione dei fatti della vita è un contrassegno dell'efficienza della ragione.

La divisione dell'io in razionale e naturale o in intelligibile e sensibile porta ad un'erronea valutazione della virtú umana. L'io reale, nella sua trascendente unità ed integrità, è implicato nei mali, soprattutto i mali dell'egoismo, che esso commette. Quest'io è sempre emancipato in modo sufficiente dalla realtà naturale, da non esser costretto a seguire il corso dettato dal proprio interesse. Se cionostante lo fa, viene considerato colpevole sia davanti al tribunale della pubblica

(7) P. 8.
(8) *Ibid.*, p. 543.
(9) *The Energies of Men*, p. 382.

opinione sia nel segreto del proprio cuore. L'io trova se stesso libero; ma, come suggerí Agostino, non libero di fare il bene. L'io cerca il suo proprio interesse malgrado sia libero di prendere in considerazione un bene piú ampio. Egli usa inoltre della sua libertà per estendere il dominio dei suoi propri interessi. È quest'uso della libertà che rende cosí ambiguo l'effetto morale di quest'estensione dell'umano potere. Le nuove abilità tecniche si fanno serve dell'interesse particolare, nel primo caso; e cadono sotto il controllo di una comunità piú ampia soltanto attraverso un processo tortuoso. La capacità dell'io di considerare un ambiente piú ampio di quello che immediatamente lo circonda è l'occasione del nascere dell'imperialismo molto prima che essa possa condurre ad una qualsiasi concordia universale fra i vari interessi. È sempre attraverso qualche centro particolare di potenza che la comunità umana è organizzata; è sempre da qualche punto di vista particolare che viene dato un significato al corso della storia.

Cosí la crescente libertà dell'io sovra i limiti naturali aggrava ed allarga i conflitti della vita con la vita come li conosce la natura. Tuttavia l'io non può mai far uso di questa piú ampia libertà con completa soddisfazione. C'è in lui un certo senso di responsabilità verso la vita che va al di là di se stesso ed una vaga inclinazione ad essere leale verso di essa. Ma c'è una « legge delle sue membra » che lotta con la « legge del suo spirito », una potente inclinazione a piegare ogni nuovo potere acquisito ai propri fini e ad interpretare ogni situazione dal punto di vista del proprio orgoglio e del proprio prestigio.

L'egoismo degli uomini e delle nazioni è un dato fisso della scienza storica. I risultati delle elezioni possono essere con sicurezza previsti una volta che gli interessi dei votanti siano stati accuratamente analizzati. Tuttavia quest'egoismo umano non appartiene alla natura. I razionalisti del diciottesimo secolo sbagliavano affermando che gli uomini non mirano ad altro che a salvaguardare la propria esistenza, cosí come fa ogni altro animale. L'io umano è diverso dalle altre creature per due rispetti: 1°) è capace con la sua libertà di trasformare l'impulso naturale di sopravvivenza in piú potenti e piú distruttive, piú sottili e piú comprensive for-

il determinismo negatore del libero arbitrio, non è, di fatto, accettato nemmeno dai suoi asserrori (dice il Niebuhr).

me di egoismo di quanto non sia l'unidimensionale impulso naturale di sopravvivenza; 2°) è capace di prendere in considerazione un bene piú ampio della sua stessa preservazione, di dare risposte irregolari a quest'obbligazione piú ampia e di sentirsi colpevole se non riesce a fornire una risposta piú consistente.

Ogni animale fuggirà quanto piú rapidamente è possibile di fronte ad un nemico piú forte, strategia che sottopone gli individui umani all'accusa di codardia. I naturalisti possono sostenere che le azioni umane sono state ridotte al livello di « eventi fisici » che non ha senso qualificare con note di lode e di biasimo poiché sono il risultato di « antecedenti determinanti ». Ma il senso comune dell'umanità non ha mai accettato questo ridicolo rifiuto della libertà umana e della conseguente responsabilità e colpevolezza delle azioni umane. La vita e la letteratura di tutti i tempi sono piene di condanne della codardia e dell'egoismo e di lodi per gli atti di coraggio e di altruismo. Perfino i deterministi marxisti che pretendono che gli ideali morali sono razionalizzazioni inevitabilmente pretensiose di egoismo, sono incapaci di portare il loro determinismo alla sua logica conclusione; poiché la loro propaganda politica abbonda in invettive contro la disonestà degli avversari. Queste invettive potrebbero avere un senso solo se si ammette che gli uomini possano essere onesti piuttosto che disonesti, e possano realmente cercare, e non semplicemente illudersi di cercare, il bene della comunità piuttosto che il loro vantaggio personale.

In modo analogo un idealista liberale che crede ostensibilmente che il progresso dell'umanità dipenda dall'estendersi del metodo scientifico, censura continuamente i suoi colleghi uomini per la loro pigrizia e disonestà, e per la loro inclinazione a venire a compromessi col sorpassato autoritarismo. « Tutto quello che so sull'avvenire del progresso, » dichiara John Dewey, « è che dipende dall'uomo dire se egli lo vuole o non lo vuole. » (10) Cosí l'io responsabile (e l'io colpevole in quanto non riesce mai a far fronte alle sue piú alte

(10) Joseph Ratner, *The Philosophy of John Dewey*, p. 461, London.

o razionalista

responsabilità) spunta anche al di là delle piú complicate ed elaborate facciate del pensiero moderno.

La situazione reale è che l'io umano è fortemente inclinato a ricercare il proprio egoistico interesse ma ha anche una notevole capacità di trascenderlo, capacità che non può essere attribuita semplicemente alla necessità naturale. D'altro lato, quando lotta per un bene piú ampio, introduce surrettiziamente i suoi propri interessi in questo valore piú comprensivo. Questa colpa può essere provvisoriamente considerata come l'inevitabile conseguenza della limitatezza del suo punto di vista. Anche la piú ampia struttura di valore è considerata dall'io dal proprio punto di vista. Tuttavia questa provvisoria negazione della colpevolezza morale finisce col non convincere. L'ignoranza dell'io non è mai ignoranza invincibile. Egli vede a sufficienza oltre di sé per capire che i suoi propri interessi non s'identificano con il bene piú ampio. Se nondimeno asserisce tale identità non si tratta di pura ignoranza ma entra in gioco un elemento di perversità morale. Cosí l'atteggiamento cinico di tutti i giudizi del senso comune verso le pretese delle nazioni e degli individui è giustificato dai fatti. Il senso comune sfiora almeno la periferia del mistero del peccato originale che il senso « non comune » cosí facilmente ignora.

Il senso comune dell'umanità, incorporato nei giudizi che nazioni ed uomini esprimono gli uni sugli altri, riconosce che si svolge un eterno dibattito nella vita degli individui e dei gruppi fra le pretese dell'io e quelle d'un qualche piú alto sistema di valori, ma che questo conflitto è interno all'io e non si svolge fra l'anima e il corpo, o fra la ragione e l'impulso. L'io è in realtà diviso. Vorrebbe fare il bene ma non lo fa; vorrebbe evitare il male ma trova in sé un'inclinazione verso di esso piú forte della volontà d'evitarlo (11). La forza di quest'inclinazione all'egoismo è piú potente e piú misteriosa degli impulsi naturali. Tutto l'io è nella forza dell'inclinazione. Tuttavia nei momenti di serena riflessione l'io sente l'inclinazione non come una forza propria « ma come il peccato che abita in me » (12).

(11) Cfr. Ai Romani, 7.

12) Abbiamo in precedenza osservato quanto siano piú vicini agli ultimi misteri di Dio e del male i poeti e gli artisti in

La volontà delle nazioni non è cosí chiaramente integrata come la « volontà » che simboleggia l'io individuale. Pure è possibile osservare questo conflitto altrettanto bene nella « vita spirituale » delle nazioni come in quella degli individui; e riconoscere che esso implica qualche cosa di piú che una semplice lotta fra la ragione e l'ignoranza.

Cosí l'isolazionismo americano può essere spiegato riferendosi al fatto geografico dell'apparente sicurezza continentale della nazione. Ma sebbene si possa richiamare l'attenzione sulle condizioni geografiche che influenzano i giudizi politici, istintivamente si è spinti ad aggiungere a tale analisi una censura morale. Se per ignoranza una nazione si crede sicura quando non lo è, essa ha mancato di far uso della sua intelligenza. L'ignoranza e la finezza non sono mai dentro un limite fisso. « Noi stiamo vivendo in un periodo, » dichiarò recentemente un sociologo, « in cui la conoscenza delle condizioni politiche mondiali è divenuta una possibilità ed una necessità. Il rifiuto da parte di uomini o di nazioni di coltivare tale conoscenza è diventato perciò un delitto. » Qui di nuovo la volontà dell'io, capace di estendere o di restringere la cerchia delle conoscenze necessarie alle mutue relazioni, si rivela come un fattore decisivo di ogni situazione umana, a dispetto di ogni sforzo di eliminare un elemento cosí difficilmente calcolabile dall'analisi razionale.

Sebbene, nel complesso, dalle nazioni non ci si aspetti una condotta conforme ad un livello morale piú alto di quello di un prudente egoismo, tuttavia i giudizi

confronto agli psicologi ed ai sociologi del nostro tempo. André Gide continua nel suo *Journal* a far riferimento al mistero delle inclinazione cattive che sono in lui, che in un certo senso sono sue, e che tuttavia non lo sono. Oggettivizza questa inclinazione nel « diavolo », per quanto poi aggiunga: « Sono profondamente indifferente se questo nome del demonio sia il nome giusto per indicare ciò che voglio dire ed ammetto di servirmi di esso con scarsa convenienza... Quando dico il Male so che cosa questa espressione designa proprio con lo stesso grado di chiarezza con cui conosco ciò che vien designato colla parola Dio... Giacché egli è piú intelligente di me, tutto quanto imbastiva per spingermi verso il male, era infinitamente piú prezioso, piú specioso, piú convincente, piú abile di quanto io potessi contrapporre per perseverare nell'onore. »

morali del senso comune condannano le nazioni che, troppo intente ai loro ristretti interessi, mostrino indifferenza verso valori piú ampi. Questa condanna morale è giustificata; perché, sebbene nessuna nazione si avventurerà al di là dei limiti del proprio interesse, all'interno di un sistema di mutua sicurezza, tuttavia la forza di un egoismo anche illuminato non è da sola sufficiente ad ispirare un rischio del genere. Essa deve essere sostenuta da una spinta in direzione d'un bene piú grande, che vada al di là dei propri interessi. Le nazioni sono cosí soggette, come gli individui, ad un'interna tensione fra le richieste dell'io e quelle d'un piano piú alto. Se viene in qualche grado affrontata la seconda richiesta ciò rappresenta un risultato spirituale che è al di là dei puri calcoli della prudenza. Qui sta l'io responsabile nella vita collettiva dell'umanità. Fino a che le nazioni, piú ancora che gli individui, non prendono in considerazione la pretesa piú ampia, l'io responsabile è anche l'io colpevole.

I semplici fatti che abbiamo enumerato sono cosí ovvi, appoggiati ad una cosí chiara evidenza e sostenuti da cosí numerosi giudizi del senso comune in contrasto con le teorie prevalenti al nostro tempo, che si è obbligati alla conclusione che qualcosa di piú che un onesto errore è entrato nei calcoli sbagliati intorno al comportamento umano ed al destino storico. Ha certo contribuito alla confusione in cui si trova la nostra cultura un errore onesto. Esso fece scoprire il fatto dello sviluppo storico e fece vedere che i mali specifici, dovuti a forme specifiche d'impotenza umana, possono essere debellati dall'accrescersi del potere dell'uomo; e quei mali particolari dovuti all'umana ignoranza possono essere debellati coll'accrescersi dell'intelligenza dell'uomo; esso, da questo fatto evidente, può essere stato sviato verso la falsa conclusione che tutti i problemi umani possano essere risolti dallo sviluppo storico.

Ma frattanto apparve sempre piú chiaro che l'accrescersi della libertà e della potenza dell'uomo allarga la portata dei problemi umani. I problemi secondo questa piú ampia prospettiva non sono insolubili. Si possono trovare in tempo per essi soluzioni provvisorie e approssimative. Ma non c'è alcuna prova che codeste

soluzioni approssimative dei problemi umani diventino soluzioni assolute. Non c'è alcuna prova che sia piú facile per gli individui altamente intelligenti che per la gente semplice venire a patti con i propri simili, per quanto l'intelligenza possa produrre un sistema sociale piú ampio e piú complesso che non una comunità primitiva. Non c'è alcuna prova che una comunità universale possa mai annullare quei particolari legami di fedeltà e di complicità dei gruppi piú piccoli. radicati nella natura o elaborati dalla storia. Ogni grossa comunità non rappresenta un semplice trionfo dell'interesse universale sul particolare ma un complesso stato di equilibrio e soppressione, estensione e deviazione d'interessi particolari nell'interesse della comunità piú grande. Né vi è alcuna prova che la storia rappresenti una graduale spiritualizzazione e razionalizzazione della natura umana cosí che, in senso assoluto, i « metodi della ragione » possano sostituire quelli della forza. Al contrario c'è una prova crescente che gli uomini agiscono nell'unità delle loro capacità fisiche e spirituali ed usano tutte le risorse che hanno a disposizione per portare ad effetto ciò che piú profondamente desiderano, o impedire ciò che piú profondamente aborrono. Sotto questo rapporto il passaggio dalle guerre parziali a quelle totali, mentre la cultura accarezzava il sogno di una graduale abolizione della guerra, è veramente istruttivo. Quest'impegnare tutte le capacità d'una nazione nelle sue imprese militari si rivelò essere il portato ultimo d'una cultura. Proprio quegli sviluppi tecnici e razionali che si supponeva avrebbero portato al distacco dello spirituale dalla vitalità puramente fisica dell'uomo, si rivelarono come i requisiti fondamentali per la totale messa in opera di tutte le risorse per il conseguimento di quel qualsiasi fine che l'orgoglio o il timore, l'ambizione o l'idealismo di una nazione suggerivano.

Giacché non esiste prova sufficiente che la potenza e la libertà dell'uomo svolgano un compito di redenzione, si giustifica la domanda se la fede moderna nella redenzione storica possa essere dovuta soltanto ad un errore « onesto ». La domanda risulta particolarmente giustificata dal fatto della persistenza con cui i moderni aderiscono a quest'errore a dispetto della confutazione cumulativa fornita dall'esperienza storica.

Questi fatti suggeriscono la supposizione che un elemento di carattere piú esistenziale deve entrare in tali calcoli erronei. La moderna interpretazione della vita e della storia fu molto probabilmente un tentativo di evasione da alcuni fatti molto incomodi e imbarazzanti relativi alla natura umana. Fu una duplice evasione dalla dimensione della responsabilità dell'uomo e dal fatto della colpa. Rese l'uomo giudice di sé e del proprio mondo e sembrò affrancarlo da un piú alto tipo di giudizio. Soprattutto annullò e cancellò l'accusa di colpevolezza contenuta in questo giudizio piú alto. Respinse l'imbarazzante sospetto che sia l'uomo stesso l'autore dei mali storici che lo circondano. L'intiera struttura dell'interpretazione moderna della vita e della storia fu, in breve, un'abilissima invenzione dell'orgoglio umano per nascondere la debolezza e l'insicurezza dell'uomo; un tentativo della coscienza umana di nascondere il peccato in cui cadono gli uomini nei loro sforzi di annullare la loro debolezza ed insicurezza; uno sforzo dell'umana pigrizia per liberarsi della responsabilità.

Le monotone ripetute affermazioni del diciottesimo secolo e dei figli tardivi di quel secolo nel nostro tempo che il loro interesse essenziale è di stabilire e di salvaguardare la « dignità dell'uomo » hanno tutte le caratteristiche di una peculiare ironia se si considerano queste evasioni.

Le piú consistenti versioni naturalistiche del nostro mondo culturale sono involte nell'assurdità di voler ostensibilmente tutelare la dignità umana mentre effettivamente negano la realtà dell'io responsabile, riducendo il comportamento umano alla dimensione di « fatto di natura » intorno a cui nessun giudizio morale può essere formulato giacché ogni azione dell'uomo è conseguenza di qualche « causa sufficiente ». I naturalisti e gli idealisti meno consistenti esaltano invero la dignità della mente umana ma non comprendono il suo essere involta in condizioni finite. Promettono cosí una padronanza del destino storico che è in contrasto con l'ambiguità permanente della condizione umana. E costruiscono presuntuose « filosofie della storia » come se l'uomo potesse completamente valutare nella sua mente la materia della storia, anche ammesso che ne padroneggi le forze col suo potere. Frattanto l'essere l'uomo travol-

to da quelle forze su cui afferma la propria padronanza produce periodicamente una crisi di disillusione nel compiacimento dei moderni. Il decantato artefice del destino storico è soggetto ad attacchi di disperazione quando si trova sballottato tra forze storiche che sono oltre il potere della sua volontà; e il superbo interprete del significato della storia è ridotto periodicamente alla disperazione, dubbioso di poter conoscere una qualsiasi verità, poiché ogni verità conosciuta è conosciuta soltanto da una speciale e peculiare situazione storica.

Sebbene la dignità dell'uomo venga alle volte negata con l'annullamento della responsabilità individuale, e qualche volta esagerata con la dimenticanza dell'umana debolezza, un errore anche più grave persegue tutti questi calcoli moderni. La miseria dell'uomo e il fatto della sua colpa vengono elusi. Il fatto che il potere e la libertà dell'uomo contengono oltre alle forze creative quelle distruttive non viene riconosciuto. Con particolare veemenza, negando l'aspetto distruttivo della libertà umana, si misconosce la responsabilità dell'io nel centro e nell'essenza della sua volontà e personalità. Anche quando si considera l'io come un io responsabile l'idea che la colpa accompagni la responsabilità viene respinta come una forma mostruosa di morbosità religiosa.

Queste evasioni sono molto più serie di tutti i moderni errori di calcolo. Suggeriscono che la situazione umana non può esser compresa in alcun sistema di intelligibilità razionale. Nella sua forza e nella sua debolezza l'uomo è troppo ambiguo per intendere se stesso, tranne che le sue analisi razionali non siano radicate nella fede che egli possa esser compreso oltre le ambiguità del suo proprio intendimento. I modelli del significato della sua storia culminano in un regno del significato e del mistero che, se dissolto troppo facilmente in intelligibilità razionale. conduce al nonsenso, particolarmente al nonsenso della contraddizione. Ma soprattutto c'è il mistero della responsabilità dell'uomo, e della sua colpa nel venir meno ad essa. L'attribuire il recalcitrare del cuore umano non soltanto a un ritardo di natura ma ad una corruzione di libertà che non può essere debellata con un aumento di libertà: questo è il mistero del peccato originale.

Cosí un'analisi del concetto moderno di storia ra-

zionalmente intelligibile prova che una tale concezione dà alla storia un troppo semplice significato morale. Una profonda considerazione delle antinomie e dei misteri che il razionalismo moderno è stato incapace di assimilare suggerisce che la vita e la storia dell'uomo possono essere rese intelligibili soltanto nella struttura d'un piú ampio regno del mistero e del significato appreso per fede. Procedendo ad una esposizione dell'interpretazione cristiana della vita e della storia, in confronto con quella moderna, è necessario ripudiare il proposito di provare che l'interpretazione cristiana sia razionalmente obbligante, nel senso che un tale confronto potrebbe razionalmente forzare l'uomo moderno ad accettare la fede cristiana. L'interpretazione cristiana della vita e della storia è radicata in una fede ispirata dal pentimento. Sarà convincente solo per quell'anima che abbia trovato il piú profondo enigma dell'esistenza non nel male che la circonda ma in se stessa. Non esiste quindi nessuna semplice « filosofia della storia » cristiana che potrebbe essere contrapposta a quella moderna o a quella classica in modo da provare la sua superiore profondità attraverso un confronto razionale. Può essere tuttavia possibile provare razionalmente la sua pertinenza, proprio come è stato possibile fare una analisi razionale dei limiti di una teoria dell'intelligibilità razionale della storia.

Abbiamo precedentemente notato che la radice principale del compiacimento moderno dev'essere ricercata nella convinzione che lo sviluppo storico assicuri il trionfo dell'uomo su tutto ciò che nell'esperienza umana è frammentario, tragico, contraddittorio. Una versione cristiana (quacquera) di questa fede esprime esattamente il credo moderno: « Silenziosamente sotto l'iceberg della corruzione che genera il falso pessimismo le onde calde del progresso cristiano stanno compiendo il loro lavoro e presto esso crollerà in pezzi... Il nostro scetticismo risulta dal fatto che ci aspettiamo risultati immediati e non vogliamo attendere il processo della natura. » (13)

(13) Isaac Sharpless. *Quakerism in Politics*, p. 97. L'identificazione di « progresso cristiano » con « processo di natura » è una espressione significativa della capitolazione del pensiero cristiano dinanzi al credo moderno.

Per quanto il compiacimento sia tratto principalmente dall'idea del progresso, esso è stato favorito dalle circostanze caratteristiche d'una civiltà borghese. Questa civiltà, nel periodo della sua espansione, fu in grado di oscurare il conflitto d'interessi e di passioni che si manifesta anche nelle comunità piú ordinate ed anche nel piú delicato equilibrio di potenza fra le nazioni. Il predominio del potere economico che opera piuttosto al coperto che allo scoperto, diede origine all'illusione che le relazioni umani sono, o tali presto diventeranno, un semplice incontro di mente con mente, in cui non è necessario alcun appello alla forza. Gli aspetti frammentari e contraddittori della cultura e della civiltà umane vennero parzialmente velati; quando poi apparivano troppo evidenti veniva rinviato allo sviluppo storico il compito di debellarli. Il moderno compiacimento fu sostenuto, in breve, non soltanto da un credo progressista, ma da momentanee circostanze storiche che diedero a quel credo una particolare plausibilità.

Ecco perché i piú tragici fatti della storia contemporanea han cominciato a minare quel compiacimento. L'occulta disperazione, che non è mai assente dal compiacimento, comincia a manifestarsi. Uno sviluppo particolare della cultura moderna aggiunge una speciale profondità di pathos alla nostra situazione; poiché la sfida piú evidente lanciata contro il compiacimento della nostra cultura, il Marxismo, è divenuto, a sua volta, fonte di un nuovo e piú fanatico compiacimento. La dialettica marxista sfidò la fiducia del razionalismo hegeliano nel potere della ragione. Vide che la ragione può essere strumento d'interessi e di passioni. Ma disgraziatamente essa trasmutò questa scoperta in semplice arma di lotta sociale e politica attribuendo una macchia ideologica agli ideali morali e sociali di ogni gruppo che non fosse il proletariato. La pretesa che nella società umana un gruppo sia libero dal peccato, divenne la sorgente di un nuovo e terribile fanatismo. Il Marxismo sfidò anche la fiducia borghese nella virtú e stabilità d'una società democratica. Scoprí il conflitto sociale all'interno della società là dove gli idealisti borghesi non vedevano altro che armonia d'interessi sociali. Predisse il crollo d'una civiltà quando la società li-

berale sperava di realizzare forme sempre piú ampie e piú perfette di giustizia sociale. Il Marxismo divenne una nuova religione, cui ripararono non solo gli operai ma una vasta sezione delle classi intellettuali quando le pretese della cultura borghese furono scosse dalla realtà della storia. Tuttavia il Marxismo non sfidò, essenzialmente, il compiacimento morale della cultura moderna. Esso non fece che sostituire nuove illusioni a quelle ormai screditate. È stato perciò piú riccamente pervaso d'idolatria diabolica di quanto fosse la cultura liberale. Sacrificò una grande sorgente di virtú, posseduta dalla cultura liberale, il suo provvisorio riconoscimento del carattere contingente e condizionato di ogni forma di virtú storica. Questo relativismo della cultura liberale è la sorgente della virtú democratica della tolleranza. Può essere superiore non soltanto al Marxismo ma a certe forme di fede cristiana che incoraggiano una troppo semplice identificazione della bontà di Cristo con qualsiasi valore sociale cui possono essersi affidati un'istituzione ecclesiastica o un devoto credente.

L'uso erroneo della scoperta marxista d'una macchia peccaminosa nella conoscenza e nella virtú umana, lasciò il problema ancora irrisolto. La cultura liberale cerca di sfuggire alla disillusione considerando la macchia ideologica nella conoscenza e nella virtú umana come conseguenza di prospettive finite che possono essere progressivamente eliminate sviluppando una sempre piú raffinata sociologia del conoscere (14). La teoria non tien conto, sfortunatamente, d'un importante aspetto del processo di razionalizzazione. Gli uomini sono inclini a far apparire la peggiore delle ragioni come la migliore, non soltanto inconsapevolmente ma anche consapevolmente. L'ideologia è un composto di ignoranza e di disonestà. In essa l'elemento disonesto, la tendenza dell'uomo a giustificare il proprio egoismo facendolo apparire identico al bene comune, è espressione della persona e non della mente. Rivela una volontà corrotta,

(14) Come, per esempio, nello sforzo di Karl Mannheim per superare l'ideologia attraverso una serrata indagine delle basi su cui è fondata. Egli spera di porre il fondamento d'una politica razionale per mezzo d'una purga razionale degli elementi irrazionali contenuti negli ideali morali e politici. Vedi, *inter alia*, *Ideology and Utopia* e *Man and Society*.

che è un mistero di cui il razionalismo non tratta. Nei limiti in cui tratta il problema, per quel che almeno riguarda la vita individuale, Freud perviene a conclusioni moralmente ciniche, avanzando cosí verso l'abisso della disperazione (15).

Il compiacimento della cultura liberale risulta meno scosso in America, dove la situazione sociale e politica, che lo sostiene, presenta ancora qualche rassomiglianza con la stabilità dei secoli precedenti. L'opulenza della vita americana e la posizione dominante della potenza americana nel mondo creano l'illusione di una stabilità sociale che la situazione generale del mondo smentisce. La mancanza d'un aperto conflitto sociale permette il sorgere di versioni sentimentali dell'armonia sociale e della stabilità, che sono apertamente confutate soltanto dalle paure e dagli odi degli antagonismi razziali. Viene riconosciuto il carattere frammentario e contraddittorio delle virtú e degli ideali umani; ma l'abisso della mancanza di significato è evitato con la fiducia che un'analisi critica di tutte le posizioni storiche, politiche e morali stabilirà gradualmente la verità universale.

In Europa il movimento dal compiacimento alla disperazione può essere visto in modo molto piú chiaro che in America. L'ascesa del Nazismo nel trascorso decennio fu, in uno dei suoi aspetti, il sorgere d'una religione diabolica dal terreno della disperazione. Gli uomini preferirono accettare i pericoli della tirannia per evitare quelli dell'anarchia; e, spiritualmente, furono disposti ad adorare come dio la razza, la nazione o la potenza per sfuggire all'abisso dell'assenza di significato.

La disfatta militare di questa religione politica non ha essenzialmente alterato la situazione spirituale della cultura moderna. Il sorgere dell'esistenzialismo francese è un'altra manifestazione della medesima disperazione. Non ci sono fortunatamente pericoli politici immediati in quest'espressione di disperazione, giacché essa non contiene alcuno sforzo per sfuggire al carattere contingente della situazione umana attraverso l'adorazione di falsi dei. Costituisce infatti uno sforzo di notevole consistenza questo permanere negli abissi della disperazione ripudiando le facili idolatrie che sembrano of-

(15) Cfr. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents.*

frire un facile scampo. L'esistenzialismo riconosce che la vita e la storia non sono razionalmente cosí coerenti come affermava la cultura liberale. Sa anche che gli ideali morali sono contingenti e frammentari. Abbandonando una fede che scorge al di là delle immediate incoerenze una piú alta coerenza, esso cerca tuttavia di asserire il significato del momento presente e della presente esperienza in un atteggiamento di sfida verso il caos dell'esistenza. Le sue isole di significato nel mare dell'insignificanza sono, nonpertanto, minuscole e periodicamente inondate. L'esistenzialismo è una disperata affermazione di significato entro una struttura di disperazione. È un indice molto accurato della crisi spirituale della cultura contemporanea.

Forse un esempio piú perfetto di questo movimento che va dal compiacimento verso la disperazione può essere, nella cultura moderna, trovato nel pensiero di un tipico ottimista liberale. H. G. Wells fu, per molti rispetti, il piú rappresentativo degli idealisti evoluzionisti della generazione passata. Dopo la prima guerra mondiale il suo *Outline of History* fu espressione della tipica speranza della nostra cultura. Le forze ed i processi della storia si muovevano, secondo la sua convinzione, verso una comunità universale democraticamente organizzata. Nel 1933 quando fu pubblicato *Shape of Things to Come* una nota di disperazione si fa evidente nel suo ottimismo. Non vedeva altra possibilità di superare gli elementi frammentari, parrocchiali e contingenti delle varie culture europee se non con un espediente disperato. Moderni tecnici, simboleggiati da un gruppo di aviatori cospiratori, stabilirebbero un'autorità mondiale sufficientemente potente da poter imporre i modelli di verità universale, che informerebbero il programma educativo di tutta l'umanità. Questo programma educativo creerebbe infine la mente universale e la cultura comprensiva, essenziale per la stabilità della comunità universale. Il passaggio del suo pensiero dalla democrazia alla tirannia è prova della sua disperazione.

Poco prima della sua morte il disperato ottimismo di Wells era infine degenerato nella disperazione piú completa. Egli scriveva: « Una spaventosa assurdità ha fatto la sua entrata nella vita. Fin qui gli eventi erano stati tenuti insieme da una certa consistenza logica come

i corpi celesti erano stati tenuti insieme dall'aurea corda della gravitazione. Ora è come se questa corda fosse scomparsa ed ogni cosa è spinta in un modo qualunque in una qualunque direzione a velocità costantemente crescente... Lo scrittore è convinto che non c'è via d'uscita. È la fine. » (16)

La disperazione che segue al compiacimento non potrebbe essere piú fermamente e piú tragicamente espressa. Il pellegrinaggio spirituale di Wells è una registrazione in miniatura quasi perfetta del pellegrinaggio spirituale del nostro tempo, per quanto questo nel suo complesso non riveli tratti cosí netti. Tuttavia, ai nostri giorni, il moto è dal compiacimento alla disperazione. La fede cristiana che è perplessità ma non disperazione (II, Ai Corinti, 4-8) apparve completamente irrilevante ad una cultura che non aveva perplessità; ed è diventata rilevante, per quanto non necessariamente accettabile, per una generazione che è passata dalla fede senza perplessità alla disperazione. È, in ogni caso, l'apprensione di una sapienza che pone il significato fuori della vita, ad un livello diverso dalla sapienza del mondo, la quale o pone il senso troppo semplicemente fuori della vita o addirittura non può trovare alcun senso nella vita.

La sapienza che porta al compiacimento cerca insieme di debellare l'ambiguità dell'esistenza umana con la forza della ragione e di negare la pretesa peccaminosa e disonesta di questa intrapresa. La sapienza che conduce alla disperazione comprende i limiti della ragione. Essa intravvede anche qualche cosa della disonestà con cui una cultura piú idealistica cerca di nascondere il carattere contingente della conoscenza e della virtú umana, e il fanatismo e la bramosia di potenza che sono il frutto di questa pretesa. Il cinismo morale che risulta da questa scoperta sta in delicato equilibrio fra il compiacimento e la disperazione. In quanto esso riconosce la bramosia di potenza e le pretese degli altri uomini e delle altre nazioni, ma non le proprie, esso conduce ad un nuovo e piú terribile compiacimento. In quanto riconosce la peccaminosità di tutti gli uomini ma

(16) H. G. Wells, *The Mind at the End of Its Tether*, pp. 4-5.

nulla sa dell'amore che perdona e che può vincere questo male, il cinismo morale è disperazione.

Il Vangelo cristiano è negativamente convalidato dalla prova che entrambe le forme di sapienza mondana, che portano all'ottimismo e al pessimismo, danno una visione inadeguata della totale situazione umana. Codesta prova deriva in parte dalle testimonianze che ottimisti e pessimisti portano gli uni contro gli altri. Gli ottimisti insistono giustamente sul fatto che i pessimisti non apprezzano pienamente la dignità dell'uomo, l'integrità della ragione umana e i tentativi di costruzioni coerenti nella vita e nella storia che costituiscono provvisorie formazioni fornite di significato. I pessimisti giustamente affermano che gli ottimisti non comprendono la miseria dell'uomo nell'ambiguità della sua subordinazione alla natura e della sua trascendenza sulla natura; che essi nascondono o intenzionalmente negano gli elementi di disonestà e di pretenziosità della cultura umana che sono la conseguenza dello sforzo dell'uomo per nascondere la sua vera situazione, e che danno una falsa valutazione della stabilità delle culture e della civiltà per la loro incapacità a comprendere il carattere distruttivo delle pretese umane.

Il Vangelo cristiano si distingue cosí da entrambe le forme di sapienza mondana; ma la sua verità è piú vicina alla testimonianza dei pessimisti che a quella degli ottimisti poiché è una verità che non può essere in alcun modo appresa dal punto di vista del compiacimento intellettuale, morale o sociale. Per questo Geremia condanna come falsi quei profeti che manipolano la « parola del Signore » per conformarla al compiacimento del mondo dando assicurazione a quelli « che seguono il loro cuore depravato: la sventura non varrà su di voi » (Geremia, XXIII, 17). Qui anche è la ragione della preferenza di Cristo per i derelitti morali sui giusti del suo tempo; poiché i primi hanno una certa contrita nozione della situazione reale mentre gli altri non l'hanno.

Tuttavia la verità del Vangelo cristiano non è logicamente fondata dal punto di vista della posizione dei pessimisti, dei cinici morali e dei catastrofisti sociali. Non c'è in esso alcuna conoscenza del vero Dio, e perciò né la speranza di redenzione attraverso un sincero

pentimento, né la fiducia che un altro potere, non il nostro, possa completare e purgare ciò che di frammentario e di malvagio c'è nella vita umana. Poiché tale conoscenza non può essere fornita da una più approfondita analisi razionale della situazione umana o del corso della storia, non c'è forza razionale che faccia passare dalla disperazione alla speranza o trasmuti il rimorso in pentimento. Infine l'accettazione della verità del Vangelo è un dono della grazia che sta oltre ambedue le forme di sapienza mondana e che non può essere conseguita con la testimonianza di una delle due contro l'altra.

Mentre la prova negativa della verità cristiana non può essere volta in prova positiva che si guadagni l'assenso su basi puramente razionali, è però possibile svolgere un compito apologetico positivo. Consiste nel porre in correlazione la verità, appresa per mezzo della fede e del pentimento, con quelle verità sulla vita e la storia acquisite generalmente dall'esperienza. Tale correlazione convalida la verità della fede in quanto prova come questa sia sorgente e centro d'una interpretazione della vita più adeguata d'ogni altra poiché comprende tutte le antinomie e contraddizioni della vita in un sistema significante e conduce ad un rinnovamento della vita stessa.

Perseguendo il compito di riallacciare la verità del Vangelo come appreso per fede a verità in altro modo conosciute, la teologia cristiana è soggetta a tre tentazioni di errore. Ciascun errore tende a distruggere il potere di redenzione della verità di fede. Il primo errore consiste nel considerare la verità di fede capace di porsi in semplice correlazione con qualsiasi sistema razionalmente coerente risultando convalidata da tale correlazione. Così molte versioni moderne del teismo cristiano si trovano imbarazzate dalle tradizionali definizioni trinitarie di Dio e cercano di costruire un sistema metafisico teistico privo di ogni riferimento ad esse. Le definizioni trinitarie sono veramente imbarazzanti dal punto di vista razionale. Ma esse sono necessarie ad incorporare ciò che è conosciuto sul carattere di Dio come è appreso per fede a mezzo della rivelazione della divina misericordia, con ciò che di Dio si co-

nosce in altro modo. Nel caso peggiore queste interpretazioni teistiche possono a malapena distinguersi dai sistemi panteistici. Nel caso migliore esse riconoscono Dio come creatore, avvicinandosi cosí a ciò che può essere conosciuto di Dio in termini di « rivelazione generale ». Ammettono quindi che il mondo che noi conosciamo rimanda, oltre di sé, ad un principio creativo che non possiamo conoscere immediatamente ma tuttavia apprendiamo per fede. Ma questa adorazione d'un Dio Creatore può lasciar fuori tuttavia quei piú profondi problemi dell'esistenza umana per i quali la risposta si trova solo nella « misericordia » di Dio.

Egualmente imbarazzante in un tale sistema è naturalmente l'attribuzione della divinità a Cristo. Quest'imbarazzo vien superato sistemando Cristo in qualche schema generale di storia della cultura. Egli diviene il grande maestro o il grande modello dell'idea morale oppure l'anticipazione o il culmine della legge del progresso morale. Il suo perfetto amore viene considerato come qualcosa che tutti gli uomini possono realizzare soltanto che riescano a riacquistar cognizione della persuasività del « Gesú storico » come maestro della legge dell'amore, o il suo rigore di legislatore. Il compiacimento morale della cultura moderna trova il suo appoggio, piuttosto che le sue obbiezioni, in una fede che immette Cristo in un sistema di semplici possibilità storiche.

Il secondo errore nasce quando si compie ogni sforzo per salvaguardare l'unicità delle verità di fede e di impedire il suo assorbimento in un sistema generale di conoscenza insistendo che la verità cristiana ha la sua validità nel miracolo e non è in alcun rapporto con qualsivoglia verità altrimenti conosciuta. Questo è l'errore cui si piega soprattutto il letteralismo protestante. Sua conseguenza è l'oscurantismo culturale. La verità di fede, cosí gelosamente salvaguardata, degenera in un fatto storico miracoloso. Si può credere ai miracoli senza il pentimento che è il requisito essenziale per un rinnovamento della vita. La tendenza a trasmutare una verità di fede, che può essere conosciuta da una persona soltanto nella pienezza ed intierezza della sua vita, in un fatto miracoloso, cui soltanto i creduli possono facilmente prestar fede, ci dà ragione della diffusa ari-

dità spirituale dell'ortodossia protestante. L'intiera storia biblica della redenzione, in tale ortodossia, non viene conosciuta nel suo intimo. Non c'è perciò nella sua saggezza alcuna capacità di rinnovare la vita e non c'è grazia nella sua verità. La conoscenza di una serie di eventi miracolosi può essere pienamente compatibile con un legalismo senza grazia o con odi razziali e religiosi d'ogni genere.

L'impossibilità di porre la verità di fede in relazione con altre forme di conoscenza e di esperienza conduce ad un oscurantismo culturale che nega le piú ovvie verità sulla vita e sulla storia scoperte dalle moderne discipline scientifiche. L'oscurantismo culturale di questo tipo di letteralismo non solo porta la verità cristiana in contraddizione con i fatti conosciuti dalle scienze naturali e sul loro piano irrefutabili, ma rende anche quella verità completamente irrilevante per le verità scoperte dalle scienze sociali, politiche, psicologiche e storiche.

Idealmente dovrebbe esserci un costante commercio fra le verità specifiche rivelate dalle varie discipline storiche e la verità finale sull'uomo e la storia considerata dal punto di vista della fede cristiana. In tale commercio la verità cristiana si arricchisce con le conquiste specifiche che sono il contributo delle varie discipline culturali. Ma d'altro canto essa arricchisce l'insieme della cultura e la salva dalle aberrazioni idolatriche. Cosí le varie parti della psicologia e le varie tecniche psichiatriche hanno il loro valore in quanto contribuiscono alla cura delle anime purché l'io e la sua integrità ed unità finale non vengano oscurati da analisi troppo particolareggiate degli intrichi della personalità, e purché le tecniche non siano falsamente innalzate a schemi di redenzione. Allo stesso modo le scienze sociali e storiche possono mettere in rilievo sempre piú precisi rapporti di causa e d'effetto nel vasto campo delle relazioni umane. Ma staccate dalla fede cristiana esse finiscono col generare strutture di significato che oscurano le piú profonde ambiguità della vita, offrono piani di perfezionamento sociale come mezzi di redenzione dal male e finiscono col misconoscere l'individuo nell'integrità del suo spirito, sacrificandolo agli schemi di causa e d'effetto che si trovano in grado di tracciare.

Il terzo errore, cui è particolarmente incline il cattolicesimo razionale, è di tener valida la verità di fede ma spiegandola razionalmente, in modo che il mistero vien troppo semplicemente risolto in una chiara intelligibilità razionale. L'esposizione razionale del trinitarismo cristiano illustra questa difficoltà, a cominciare dalle controversie cristologiche della chiesa per arrivare ai nostri giorni. Non è possibile affermare la verità intorno a Dio, come è conosciuto dal punto di vista della fede cristiana, se non in termini trinitari. Dio si è rivelato in Cristo nella storia. La seconda Persona della Trinità definisce cosí quell'aspetto della potenza divina che è impegnato nella storia, e che è conosciuto essenzialmente per fede. La relazione del Figlio al Padre è affermata nel modo piú semplice nella Scrittura: « Dio ha cosí amato il mondo, che ha dato il figliolo suo unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca ma abbia la vita eterna. » (Giov. III, 16) La relazione del Figlio col Padre, in cui da una parte l'amore del Padre è la forza di redenzione e dall'altra la sofferenza del figlio la rivelazione dell'amore che redime in contrasto con l'« ira » e la giustizia del Padre, ci rivela un mistero in parte comprensibile, senza l'intelligenza del quale o la dottrina cristiana della redenzione degenera nel sentimentalismo, o la legge e la giustizia degenerano nel legalismo. È un mistero ricco di significato. Se cerchiamo di ridurlo alla pura intelligibilità, pretendendo di conoscere troppo intorno alla relazione del Figlio col Padre e con lo Spirito Santo, precipitiamo o nell'assurdo triteismo o in un troppo semplice monismo. Allo stesso modo la dottrina dello Spirito Santo è importante se volessimo comprendere come tutte le forme di santità e tutti i segni di redenzione che si manifestano nella storia non sono semplicemente espressioni della sapienza e delle virtú umane ma sono la conseguenza d'un intervento dello spirito divino sulla presunzione umana. Senza rapportare queste manifestazioni alla natura di Dio, la fede cristiana degenera in un piatto spiritualismo. Tuttavia questo fatto difficilmente giustifica la lunga controversia « *filioque* » della storia del cristianesimo in cui i teologi cercarono inutilmente di dimostrare o di provar false le teorie che lo Spirito Santo

procedesse solo dal Padre o invece dal Padre e dal Figlio insieme.

Lo sforzo di convalidare la divina natura di Cristo attribuendo l'onniscienza divina alla persona umana, è un tentativo egualmente fallito di spiegare una verità su Cristo, conosciuta per fede, in termini razionali, con la conseguenza di ridurla ad una assurdità razionale.

Cosí un moderno teologo anglo-cattolico s'impegna in un tortuoso sforzo per provare che Cristo era e non era a un tempo onnisciente. Fa questo supponendo una « cosiffatta stratificazione di conoscenze per cui, in modo del tutto indipendente dalla conoscenza sperimentale che egli acquistava con l'uso normale dell'intelletto umano, il Cristo include in sé, per l'infusione di onniscienza che la persona divina possiede per la sua reale identità con la natura divina, i princípi d'ogni cosa che sia dall'uomo conoscibile. » Ma egli non fa sempre uso di un tal possesso perché « l'esercizio della sua conoscenza si adatta con la piú assoluta e perfetta precisione alle puntuali necessità di ogni situazione in cui viene a incontrarsi. » Questo quadro di una persona onnisciente che di solito nasconde la propria onniscienza entra in conflitto con l'aperta confessione scritturale che Gesú non conosceva il « giorno e l'ora » del giudizio finale. L'ammissione d'ignoranza di Gesú, ci vien detto, « non è da un lato una pura affermazione che sarebbe difficile conciliare con la veracità e neppure d'altra parte il segno d'una mancanza di conoscenza nella mente considerata nella sua totalità. » (17)

È difficile comprendere chi possa essere conquistato da questi poco plausibili sforzi. Il significato del potere di Cristo come rivelatore, quale è appreso per fede, viene messo in pericolo ed un'assurdità logica prende il suo posto.

È interessante notare come l'arte e la pietà cristiane siano in genere piú vicine alla verità cristiana che non le varie teologie nell'esprimere in simboli la genuina natura di Cristo sia nella sua dimensione storica sia in quella piú alta e profonda in cui Gesú ci si rivela come il Cristo. L'arte cristiana punta saggiamente sulla Croce per ritrarre questo profondo significato della persona

(17) E. L. Mascall, *Christ, the Christian and the Church*, p. 59.

di Cristo e l'intero dramma della sua vita. Ritratti diversi degenerano facilmente nel sentimentalismo. La pietà cristiana segue lo stesso corso, sebbene non sia insensibile al fatto che gli insegnamenti di Cristo hanno un rigore che mira al di là delle semplici possibilità storiche e che la vita di Cristo è piena dei segni di quell'*Agape* di sofferenza di cui la Croce è il simbolo supremo. La Croce è il punto simbolico in cui questa storia cessa evidentemente di essere soltanto una storia nella Storia e si fa rivelatrice di un'unica genuina « gloria » divina, cioè la gloria e la maestà di un Dio sofferente, di cui l'amore e il perdono costituiscono il trionfo finale sulla resistenza del peccato e sulla confusione della storia umana.

Che la storia si realizzi pienamente in quest'*Agape* di Dio, come si rivela in Cristo, è l'affermazione fondamentale della fede cristiana. Tale amore completa e contraddice insieme ogni forma di virtú storica. Esso non può, per fede, essere inteso come il completamento della vita, se ciò che gli si contrappone nelle forme storiche della virtú e della saggezza non viene umilmente riconosciuto. Se questa verità di fede cessa di essere una verità che esige tale umile riconoscimento, cessa di essere una verità che contiene la « grazia », vale a dire perde il suo potere di completare ciò che è frammentario e di correggere ciò che è mal completato nell'esistenza umana.

Se la verità di fede diventa semplicemente un « fatto storico », attestato da un miracolo o convalidato dall'autorità ecclesiastica, essa non può piú penetrare a fondo nell'anima. Se viene inserita in una verità di ragione convalidata dalla sua coerenza ad un sistema totale di razionale coerenza, perde anche in questo caso il suo potere di redenzione. La verità del Vangelo cristiano può essere appresa soltanto al limite di ogni sistema. Soltanto da quella posizione essa ha il potere di sfidare il compiacimento di quelli che hanno troppo semplicemente trovata piena la vita, e la disperazione di quelli che non possono trovare alcun significato alla vita.

XVI

IL FILOSOFO D'UNA SOCIETA' AL SINGOLARE

« NELLA PIENEZZA DEGLI ANNI MI SENTO PER UN MOMENTO INCLINE ALLA PROFEZIA, » scrive William Ernest Hocking all'inizio del suo ultimo libro: *The Coming World Civilization* (Harper & Brothers, 1957). Il professor Hocking ha ottantaquattro anni e sebbene in questa selezione per *Questa è la mia filosofia* la sua profezia non possa dispiegarsi in tutta la sua ampiezza, pure ce n'è qui abbastanza per mostrare che il prof. Hocking crede che ci sia per l'uomo qualche speranza. « Desidero, » egli dice, « discernere quale carattere le nostre civiltà, che stanno lentamente confluendo in un'unica civiltà mondiale, sono destinate ad assumere nel futuro prevedibile, ammettendo che noi si abbia un futuro prevedibile. »

Sulla sua filosofia personale della vita, il prof. Hocking, che ha svolto la sua attività negli svariati campi dell'educazione, della religione e della filosofia, partecipando anche con l'azione alle responsabilità della pace e della guerra, afferma: « Potrei compendiare la mia vita in quattro parole: ho goduto di vivere. Ho trovato la vita una cosa meravigliosa e santa. E... nelle varie vite parallele, o piuttosto intrecciate, che ho vissuto... dovrei certamente assegnare un posto importante all'elemento lotta; poiché che cosa è la vita senza le arrabbiature intime, senza la volontà di eliminare questa o quella bruttura dalla faccia chiara del mondo? E cos'è l'amore senza l'odio per tutto ciò che lo distrug-

ge o l'abbassa? C'è un mucchio di cose da odiare, *ergo* un mucchio di cose da combattere. » (1)

Egli nacque il 10 agosto 1873 in una casa di Cleveland, in cui scienza e religione erano congiunte, figlio d'un attore canadese e d'una madre appartenente ad un vecchio ceppo della Nuova Inghilterra. Il Prof. Hocking afferma che la sua religione fu ben presto minata dalle prime letture di filosofia, matematica e scienze. « Il Dott. Hocking, mio padre, aveva molto interesse per la parte scientifica ed anche quella filosofica della medicina. Da buon Metodista aveva uno scaffale di libri per la "lettura domenicale". Uno di questi libri era: *Natural Law in the Spiritual World,* di Drummond, (un biologo scozzese). Mi capitò fra le mani all'età di tredici anni; mi colpirono in esso i frequenti richiami ad uno sconosciuto chiamato Herbert Spencer; stabilii che valeva la pena di esaminarlo; presi in prestito alla biblioteca pubblica i suoi *First Principles* e lo lessi, sempre piú affascinato, fino al giorno in cui mio padre, sbirciandomi da dietro le spalle, mi indicò che quel libro non era adatto ad un ragazzo della mia età e mi invitò a riportarlo perciò in biblioteca. Da buon figlio rispettoso obbedii. Il giorno dopo lo ripresi, lo lessi di nascosto nel fienile sopra gli stalli dei cavalli diventando anch'io un membro delle scuderie. I timori di mio padre erano esatti: Spencer mi diede il colpo di grazia! »

A ventunanni il prof. Hocking lesse per la prima volta William James e si dedicò per quattro anni all'insegnamento nelle scuole pubbliche dello Iowa per guadagnarsi il modo di poter studiare sotto il maestro di Harvard. « Uno comincia con l'essere istruito e continua con l'istruire gli altri continuando cosí ad istruirsi, » egli ha scritto in una recente nota autobiografica. Il suo sistema filosofico, influenzato ad un tempo da William James e da Josiah Royce, come pure dai suoi primi studi scientifici, assunse il suo sviluppo indipendente nella prima parte del secolo. Nel suo pensiero, è stato detto, si compongono insieme « realismo... misticismo... anche idealismo in una visione unitaria e personale. »

(1) *Twentieth Century Authors,* H. W. Wilson Co., 1955.

Dopo aver ricevuto ad Harvard il dottorato in filosofia nel 1904, insegnò al seminario teologico di Andover dal 1904 al 1906, all'università della California dal 1906 al 1908, quando entrò a far parte della facoltà di filosofia a Yale. Nel 1914 passò a Harvard dove rimase fino al suo ritiro, nel 1943. Ora è professore emerito e vive a Madison nel New Hampshire. Sposò Agnes Boyle O'Reilly, ora defunta, ed ha un figlio e due figlie. Sua moglie, proveniente da un ambiente tutto diverso, era la figlia del poeta e direttore del *Pilot* di Boston, anche lei amante della poesia e dell'umanità, « maestra d'istinto e donna d'uno stupefacente coraggio... Abbiamo passato insieme 50 anni, dal 1905 al 1955. Le nostre esperienze nel campo educativo divennero una sola esperienza, » scrive il prof. Hocking. « Ciò che ho fatto in quel campo è mio e suo insieme. »

I suoi interessi di pedagogia, filosofia, politica, teoria giuridica e religione lo hanno portato in molti paesi ed istituti. I suoi studi, dopo il dottorato ad Harvard, vennero continuati alle università di Gottinga, Berlino e Heidelberg; è stato Gifford Lecturer all'Università di Glasgow, Hibbert Lecturer ad Oxford e a Cambridge, lettore alla facoltà giuridica di Leyden e fiduciario della Lingnan University, a Canton, in Cina. Fu istruttore di ingegneria militare ad Harvard, durante la prima guerra mondiale, piú tardi osservatore sui fronti americano ed inglese, e nel 1948 lettore a Monaco e a Erlangen sotto il Governo Militare Alleato.

Il primo libro del prof. Hocking, del 1912, espresse una teoria dell'io umano che piú tardi egli definí come una « rottura » con le prevalenti idee moderne provenienti da Descartes — teorie che fanno dell'uomo una monade solitaria — attraverso il riconoscimento di una « intersoggettività ». Il libro s'intitolava *The Meaning of God in Human Experience*. La sua originalità non era tanto nella denuncia del « solipsismo » (l'io è l'unica cosa esistente) — già fatta da altri — ma nell'accurata analisi attraverso la quale mostrava la radice dell'errore cartesiano, e giustificava il senso comune nel suo assunto d'un'esperienza di comunità o, come piú tardi si espresse Whitehead, d'un « Noi ci siamo: non possiamo andar oltre, dobbiamo cominciare di qui. » Con questa analisi, già proposta prima da Hocking

nella sua tesi del 1904, la normale intersoggettività dell'esperienza umana cessa di trovarsi in conflitto col punto di vista scientifico, e la « modernità » dell'era cartesiana caratterizzata da una frattura tra analisi soggettiva ed oggettiva, viene superata. Per quanto la nuova analisi « ci ha messo fino ad oggi per essere generalmente accettata », il mondo del pensiero è ora passato oltre, egli crede, alla fase cartesiana ed alla « modernità », intesa in quel senso.

Il suo ultimo libro tratta del significato della « secolarizzazione della vita moderna, dell'estrusione, sia pure non totale, della religione dalla scienza, dal diritto, dalla politica, dagli affari, dall'educazione e dalle belle arti. » Egli considera la secolarizzazione « come un progresso, dovuto a una specifica necessità e dotato quindi d'un certo grado di permanenza... e destinato ad operare non solo con netto vantaggio dell'Occidente, ma anche d'un rinnovato cristianesimo. » Pensa che essa abbia contribuito a liberare il cristianesimo da un certo « inceppante occidentalismo, rivelando a tutti (ai movimenti secolari e al cristianesimo stesso) la loro latente universalità, e mettendo a nudo a vantaggio dei duri sforzi che esigeranno funzioni di ampiezza mondiale, tutto quanto nell'arte o nella scienza, nel diritto o nella religione è universale, o può diventare universale. »

Anche la « disperazione » dell'esistenzialista non è vista dal prof. Hocking come oscurità senza riscatto e senza speranza, come appare in una « Nota sulla disperazione » che ha aggiunto per questo libro, ricavandola da un saggio incluso in *Philosophy and Phenomenological Research*. Commentando il filosofo francese Gabriel Marcel, un esistenzialista cristiano, il prof. Hocking accenna alla possibilità di una dialettica nella disperazione umana che possa « render l'uomo capace di passare dalla modernità con la sua mentalità fratturata, a ciò che è " oltre la modernità ", l'era qui preannunciata, di cui scorgiamo già l'alba. »

STATO E CHIESA NELLA CIVILTA' FUTURA

di William Ernest Hocking

Il nostro argomento è la forma che assumerà la civiltà nel futuro. Come linee direttive consideriamo specialmente il posto che avranno in quella civiltà lo stato e la comunità religiosa che si assumono l'una e l'altra, ciascuna a suo modo, di riflettere e soddisfare l'umana natura nella sua intierezza.

Abbiamo prima esaminato lo stato, poiché se, da intelligenti umanisti, possiamo procedere senza religione, lo stato diventa la nostra speranza. Per quanto grande sia la nostra fiducia nell'individuo umano, non abbiamo mai pensato che egli sia autosufficiente. L'uomo è un creatore; ma un creatore che deve prima essere creato. Fosse anche solo per soddisfare i propri bisogni quotidiani, l'uomo deve vivere in società; e mentre la necessità economica molto ci dice circa il suo formare ed esser formato, siamo meno che mai persuasi di poter seguire la teoria Marx-Engels, illuminante certo per i suoi tempi, secondo cui la logica della necessità economica può spiegare la storia sociale dell'uomo, il suo valore culturale e tracciare addirittura il suo destino. Da uomini moderni, consideriamo tuttavia, d'accordo con Aristotele, la comunità politica come specifico strumento del « viver bene » in tutta la sua umana ampiezza; e l'uomo moderno può ancor più avvicinarsi alla convinzione di Aristotele che per questo riguardo lo stato è « quasi, se non del tutto, autosufficiente. » Ricordiamo che i Greci non avevano pressoché nulla di corrispon-

dente a una chiesa. Quanto all'economia, vediamo che è la società politica a foggiare l'economia e non l'economia a formare la nazione. È lo stato che tiene nella stretta d'una unificata volontà di potenza sia le necessità economiche che quelle sociali dell'uomo.

Ciò non significa che noi si abbia confuso lo stato col cosmos o che si sia immaginato che, per i fini pratici, lo stato sia l'equivalente del « tutto ». Noi vediamo semplicemente in esso l'unico rappresentante della totalità dell'essere *con cui noi possiamo conversare*: è per noi la responsabile, e in generale, la rispondente, immagine delle cose nella loro totalità. Possiamo, in un certo senso, rivolgerci a lui, ed essere qualche volta ascoltati: di quale altro simbolo della totalità potrebbe dirsi altrettanto? Lo stato, come tutte le cose umane, è finito ed il distacco tra il finito e l'infinito rimane... infinito. Se, come molti affermano, ed io sono con loro, è sempre con l'infinito che noi abbiamo a che fare, la competenza dello stato non si estenderebbe troppo in là. D'accordo. Ma la frattura che è logicamente infinita può essere psicologicamente trascurabile. Se, come appare evidente, ogni cosa tangibile è finita, e il campo dello stato si estende a tutte le cose tangibili, la fiducia nello stato, lentamente perfettibile all'infinito, sembra il sentiero piú valido della saggezza. La modernità laica si è messa, in effetti, sulla strada di questo esperimento. Noi abbiamo seguito alcune delle sue scoperte.

Proprio nel suo punto piú forte abbiamo trovato vulnerabile la modernità e insieme con essa lo stato. Il suo tallone d'Achille, ad essere giusti, non è una debolezza tangibile e manifesta, vale a dire il razionalizzarsi e il tecnicizzarsi della società, o il carattere funzionale che da ciò deriva alla definizione dell'individuo, o la semplice esistenza dell'uomo di massa con la sua mentalità impoverita e derivata. Certo, questi sono aspetti spiacevoli della vita dell'uomo moderno fiero della sua conquistata dignità, della sua libertà e della sua potenza scientifica; e quelli che, come Ortega y Gasset, indugiano a considerarli, sono sulla strada giusta. Ma come mali derivanti da beni, essi sono, io credo, sintomi d'una malattia piú semplice e piú profondamente radicata: un cedimento interno, il graduale abbandono del nativo rapporto dell'individuo con una genuina —

e non rappresentativa — totalità reale, un immediato Tu sei, che è nello stesso tempo il tramite d'un rapporto con i propri simili.

Con questo cedimento all'uomo è venuto il tacito abbandono d'ogni certezza sull'universalità della sua esperienza privata e perciò della sua fiducia. Poiché l'uomo nello stesso momento, e per il fatto stesso, che si pone in un rapporto di radicale solidarietà con la sua tribú e con l'umanità, risulta individualizzato ed emerge dalle pressioni della folla. È il suo appuntamento privato con l'Assoluto — per cui la sua certezza si fa insieme la certezza d'ogni uomo ed egli può pensare e parlare per l'uomo in generale — che lo pone in grado di dare il proprio contributo agli sforzi dell'organizzazione sociale. Perdendo questo rapporto egli perde ciò che fa di lui un sostegno dello stato. Lo stato, di per se stesso, non può assicurare la propria perpetuità.

Questa diagnosi che ho presentato come una sperimentale ed anche dialettica conseguenza della modernità, esemplifica un vecchio paradosso, il paradosso del potere. Lo stato laico è diventato non soltanto il piú grande dei poteri tangibili, ma, in termini concreti, l'unico potere — l'unico magazzino fidato di tutte le forze fisiche della comunità. E questo Leviathan al culmine della sua onnipotenza è azzoppato. Da che? Da una deficienza nel campo della motivazione, una mancanza di controllo nella regione della « semplice sensibilità ». È il non — assertivo Tao di Lao-Tse che ancora si piega, restando il piú forte, a ciò che lo stato esige.

Ma mentre una diagnosi può e dovrebbe mirare a un rimedio, non è di per se stessa una prescrizione. Una integrazione dei motivi umani è affare della religione; ma la religione non è una merce che può essere prescritta. Essa esiste di per se sola, e mentre è sempre la stessa, come legame fra l'anima dell'uomo e il reale, essa varia internamente rispetto ai suoi compiti specifici. Poiché ciò che questo legame richiede dipende dalla profondità e dal carattere della separazione fra l'anima e il suo oggetto dovuta al variare dell'esperienza e del pensiero. Il Reale è per definizione eterno;

ma l'esigenza religiosa dell'uomo moderno non è necessariamente soddisfatta dalle esposizioni della religione per l'uomo premoderno. Questo è il compito che ci attende.

Frattanto, se possiamo provvisoriamente ammettere che esiste un tipo di religione pronto od approntabile per ricostituire il perduto rapporto fra l'anima moderna e l'Assoluto, la nostra analisi fornisce alcune indicazioni sul ruolo della comunità religiosa in qualsivoglia civiltà futura.

Perché la religione non può mai servire da « semplice mezzo » — mezzo per curare i mali dello stato — la dipendenza tra chiesa e stato non è reciproca. *Lo stato è dipendente per il suo stesso motivo vitale da una comunità religiosa indipendente.* Esso deve perciò permettere il libero esercizio della religione finché questa è onesta — finché, cioè, essa svolge la sua funzione di integrare la volontà umana nei suoi rapporti col tutto — semplicemente per il motivo che nulla che non sia libero ed universale può essere religione.

Questo dovere dello stato non infrange il concetto di sovranità statale né è, in generale, oneroso. Esso lascia intatta la sovranità, poiché il dovere in questione non è un dovere legale: è un dovere derivante semplicemente dalla logica dell'autoconservazione dello stato.

Non è, in generale, oneroso, poiché lo stato civilizzato dà per acquisito che i suoi cittadini siano uomini maturi che hanno il loro sostegno in qualche principio; esso sa che può essere servito soltanto da individui che siano prima di tutto servitori della verità e dell'onore. In questo senso, lo stato moderno è perfettamente d'accordo con il principio che la lealtà fondamentale dei suoi sudditi va e deve andare oltre se stesso. Nello stesso tempo, la possibilità di collisione fra stato e chiesa dipende dalla situazione.

Per esempio la comunità religiosa è per definizione universale nella sua estensione e nella sua legislazione: non parla in modo primario all'uomo che è nella nazione ma all'uomo che è nel mondo. Potenzialmente estende la sua trama ad una società mondiale. Passando attraverso tutti i confini sviluppa l'unità morale fra gli uomini senza di che l'ordine internazionale manca d'una delle sue condizioni essenziali, quella della fra-

ternità psicologica. Poiché la pace e l'ordine debbono essere costruiti sulla reciprocità del sentimento prima che sulle leggi e le istituzioni. Quest'opera preliminare in direzione d'una comunità mondiale non può mai essere indifferente per lo stato. Nel complesso quest'azione tende ad accordarsi con i fini nazionali; ma porta una critica radicale all'egoismo nazionale, la piú efficiente certo perché la colleganza che suscita non è solo intenzionalmente ma anche realmente di portata mondiale.

E lo stato non ha altra scelta che quella d'accettare questa possibilità di collisione, sia nella politica estera che negli affari interni, possibilità che — a dispetto di ogni tentativo di tracciare una linea sicura fra il piano politico e quello morale — limita effettivamente la sua libertà d'azione dentro confini che non violino in modo massiccio le coscienze dei suoi cittadini. Lo stato non ha scelta, perché i sudditi, da parte loro, — non potendo non esser coscienti della finitezza dello stato — non hanno altra scelta che quella d'indirizzare il loro senso primario di lealtà verso quei riflessi d'un bene assoluto che possono scoprire nel loro interno.

Non può mai essere dovere dello stato — come prima dei tempi moderni qualche volta si pensava — dedurre la legge positiva e la politica dalle premesse della religione e dell'etica — poiché quelle premesse sono incompetenti, come vide chiaramente L'Aquinate. Ma sarà dovere dello stato, tranne che non riesca con la persuasione a modificare i valori cui il popolo crede, a seguire delle politiche che non contrastino con quelle premesse. Questo è un principio politico vecchio quanto Confucio, cui scaltramente anche Machiavelli si piega, principio che rimarrà valido finché lo stato debba vivere del rispetto liberamente accordato e del consenso dei suoi membri.

Ma se lo stato ha un dovere anche la chiesa ne ha uno. Poiché l'ininterrotta comunità storica della religione, impegnandosi ad offrire un'incrollabile affermazione, di portata mondiale, cui possa ancorarsi il senso fondamentale di devozione dell'uomo, deve sondare la profondità dello smarrimento dell'anima, in ogni singola era del pensiero umano, anche quando distrazione e disperazione possano essere lontane. La religione deve

spesso disturbare gli indisturbati, ricreare il senso di quella solitudine con l'Assoluto che costituisce la sola salvaguardia contro l'anestesia dell'indifferenza della folla. Perché se le circostanze e l'ambiente possono intorbidare l'« ansietà cosmica » dell'individuo, tuttavia quell'ansietà resta la misura del suo realismo, non della sua follia, e dev'essere il fondamento d'ogni sua costruzione. La religione deve sempre stimolare l'anima non a fuggire l'esperienza e la nuova verità che si manifesta, ma a discendere nelle caverne psicologiche o d'altro genere, che la scienza o la crisi pubblica possono aprire all'esplorazione. La religione deve *discendere con l'anima*, mantenendo intatto il filo di ricupero d'una vera universalità. « Salvare l'anima » in questo senso può essere il dovere che sempre si rinnova e sempre muta, della religione.

Appare qui particolarmente evidente come, rispetto a questo dovere, lo stato non abbia alcuna competenza. E tuttavia dipende, per la sua stessa vitalità, da quella ben fondata fermezza di carattere che esso, di per sé, non può fornire. Compreso questo, la relazione fra chiesa e stato, ora come nel futuro, non può essere quella della rivalità né quella d'una duplicazione nel compito d'interpretare la natura dell'uomo. Si tratta d'una simbiosi naturale, sul fondamento della priorità ed autonomia della coscienza religiosa.

Ma che cosa possiamo intravvedere della struttura di quella civiltà che quello che chiamiamo il mondo moderno realizzerà? Quale guida può fornirci la storia per agevolare il nostro ricupero? Segue forse l'umanità un ritmo che passa da una fase di progresso ad una di regresso, cosí da poter prevedere un periodo di confusione se non di *Untergang?* (*).

La storia ha effettivamente le sue ripetizioni di motivi ritmici, che dan forza al giudizio che anche le civiltà sono mortali. Ma, considerata come un tutto, la storia non si ripete mai, anche perché raramente — forse mai — delle civiltà sono scomparse *in toto*. Generalmente nella loro fase di declino hanno iniettato qualche cosa della loro essenza in un movimento ascen-

(*) In tedesco: decadenza, rovina (N.d.T.).

sivo che si sviluppa altrove, piú rude e piú ricco di volontà di vita. Nel caos la continuità. Da qualunque parte esso erediti, il movimento in ascesa comincia da un livello diverso, escludendo il concetto di ricorrenza. Quest'elemento ereditato è effimero ed accidentale o qualche parte di esso può conservarsi?

C'è nella storia un certo processo di accumulazione secondo due livelli — livelli che l'umanità non può dimenticare — il livello della tecnica e quello dell'intuizione. A questi livelli s'è formato nella natura dell'uomo un *dispositivo mentale* che impedisce un totale sdrucciolamento all'indietro, una funzione selettiva di presa di cui può sfuggirci facilmente l'esistenza nello apparentemente illimitato cangiamento. Molte arti sono andate perdute, ma non tutte — l'arte d'accendere il fuoco, di addomesticare gli animali, la conquista del mare, l'arte della stampa... Delle scienze sono andate perdute, perfino delle astronomie e delle geometrie; ma non la tavola pitagorica, non lo zero escogitato dagli Indiani, non la scienza della dimostrazione cosí ben padroneggiata dai Greci... La poesia nasce prodiga come i fiori dei campi, e com'essi svanisce; e tuttavia c'è della poesia che la stirpe umana non può dimenticare... Per la religione lo stesso. In religione la parte che non va perduta può essere ancora piú evidente, e forse dovrebbe esserlo.

Voglio solo mettere in rilievo che ci sono strane permanenze che attraversano il vasto ritmo delle civiltà in ascesa e in regresso, arrestano le varie cadute a un punto via via piú alto e che possono nel tempo dovuto porre un termine alla decadenza.

La storia, per buone ragioni, trova difficile identificare i caratteri che si accumulano. Tuttavia se essi non vengono riconosciuti, la struttura totale della storia minaccia di diventare quella di un disco che registra da una parte ciò che passa ed è irrepetibile e dall'altra ciò che sterilmente si ripete, perdendo di vista l'ingrediente piú significativo: *ciò che non può esser perduto.*

Se per mezzo di questo concetto — senza fare appello a nessuna « legge del progresso » — riusciamo in certa misura ad eliminare la regola del ritmo, cioè

di periodiche cadute nel largo oscillare delle vicende umane, come pure di « eventi eterni », non potremmo con lo stesso procedimento *eliminare* l'elemento della pluralità dal nostro quadro della civiltà? Secondo il mio giudizio ciò sta ora avvenendo.

Sembra che oggi ci troviamo sulla soglia d'una cosa nuova: la civiltà al singolare. Abbiamo ancora delle civiltà: la distinzione tra Oriente ed Occidente è ancor valida. E ciò che Toynbee chiama l'aggressione dell'Occidente all'Oriente ha avuto un'indubitabile base nel fatto. Ma che tutto il fatto stia in questo, dubito; certamente, da lungo tempo non è piú questa la parte principale del fatto. Molto di quanto è stato una volta trasmesso dall'Occidente all'Oriente con i metodi dell'imperialismo si è poi autopropagato — prima imposto, poi cercato, poi richiesto come diritto. C'è bisogno d'una spinta per dare il via al flusso d'un sifone. Nessuno che abbia visto una scuola tecnica occidentale in Oriente o una stazione d'agricoltura o un ospedale, può accettare il quadro dell'« aggressione » come il fatto dominante della faccenda, per quanto l'aggressione sia stata frequentemente l'impalcatura su cui queste operazioni si sono svolte.

In ogni caso il periodo attuale è quello d'una generale e reciproca osmosi di pensiero, tecnica, arte e diritto. L'assimilazione procede da entrambe le parti sebbene l'Occidente cominci appena a rendersi conto della sua potenziale proprietà su quanto di irrevocabile è accaduto in Oriente... Questi processi non possono essere né attestati né annullati; le linee che si « sono irradiate in tutto il mondo » non possono ritornare alla loro origine. La creazione di una civiltà unica è contenuta nei due concetti di universale e di ciò che non può essere perduto, con in piú la semplice esistenza della possibilità di illimitate comunicazioni fra gli uomini.

Possiamo dire perciò che per la prima volta l'intera estensione del mondo è permeata di idee che, come Locke diceva della verità e della preservazione della fede, « appartengono all'uomo in quanto uomo e non in quanto membro della società. » Qua e là in Oriente c'è ancora repulsione per certe caratteristiche

locali che aderiscono al modo di pensare e di agire degli Occidentali, ma nessuna verso ciò che possiamo chiamare gli Universali Puri, le scienze, la matematica, la tecnica. Queste l'Oriente ricerca, *non come prestiti dall'Occidente, ma come cose sue proprie.* Dando vita all'Universale l'Occidente ha generato qualcosa che non può piú ridiventare proprietà privata.

Per la prima volta, anche, fra queste idee, ci sono certe scoperte sulla dinamica interna delle particelle materiali che liberano nelle nostre mani l'energia per distruggere in modo massiccio tutto quanto l'uomo ha costruito, compresi forse gli astrusi sentieri che a quelle scoperte hanno condotto. Passata l'era « delle civiltà », quella in cui entriamo sarà o l'era *della civiltà* o l'era della desolazione universale. Scriverò come se solo la prima alternativa fosse dinanzi a noi; ma scriverò anche sulle condizioni per le quali soltanto quell'alternativa può realizzarsi.

Qual è l'estensione, attualmente, di questa proprietà comune?

Come ho ricordato non tutte le parti d'una civiltà si diffondono col medesimo passo. Il costume, fortunatamente, resta locale; insieme col folklore e l'arte popolare, e con ciò lo stesso *Volksgeist,* in cui Savigny giustamente vedeva il genio della legge positiva. Tutte queste cose hanno ingredienti universali ma anche ingredienti irrimediabilmente locali; non sono « universali puri ». È l'universale astratto che si apre piú velocemente la propria strada, il logico e il matematico; sono le consuetudini commerciali che per la loro stessa natura debbono attraversare i confini, per cui il diritto commerciale e marittimo sono i primi ingredienti di un operante *jus gentium.* Fra gli espedienti tecnici, le arti agricole si diffondono piú lentamente che quelle metallurgiche e minerarie. Le forme politiche, dovendo connettere insieme passato, presente e futuro d'un gruppo nazionale persistente non possono diffondersi cosí facilmente come una scoperta in campo industriale.

Nondimeno non ci sono importanti idee politiche o giuridiche che non siano oggi sgusciate fuori dai loro involucri locali e discusse dovunque come universali.

Le biblioteche dei monasteri buddisti e perfino i grandi magazzini di Tokio prima della guerra contenevano comunemente i classici politici nelle varie lingue europee, non escluse le opere di Marx e di Engels. Il Codice Civile della Cina prebellica come i codici del Giappone e del Siam, a quell'epoca relativamente nuovi, dimostravano piena conoscenza dei precedenti codici europei ed americani. Il codice cinese era particolarmente aperto all'aspetto universale d'un efficiente diritto civile; la prefazione al 1° volume, *General Principles* (trad. inglese, Shanghai, 1930) si riferisce agli elementi della « Scienza del diritto che stanno ora diventando universali », pure indicando come i princípi del diritto di proprietà reale e di quello di famiglia debbano mantenere particolarismi cinesi.

In parte a causa del piú rapido diffondersi dell'universale astratto, e in parte per l'istinto moderno verso la separazione delle funzioni distinguibili, dovunque lo stato moderno tende ad essere lo stato laico; cosí in Asia come in Occidente. E nella misura in cui questo avviene, i nuovi stati dell'Asia ereditano tutti quei problemi che tendono ad indebolire lo stato laico — come prima ho indicato.

Tenendo presente questo chiarimento, mi sembra di poter azzardare il principio generale che sia proprio a causa della superiore velocità di diffusione e forza di penetrazione degli universali astratti che la civiltà in formazione è minacciata da uno squilibrio che può mettere in pericolo il suo avvento.

Il diritto dell'Oriente sugli universali dell'Occidente è indiscutibile. Si appoggia ai contributi forniti dall'Oriente a teorie considerate prima come provincie particolari dello spirito occidentale. Campi essenzialmente astratti, come quelli della matematica e della logica non sollevano alcun problema d'equilibrio. Per i campi, invece, dove l'universale è astratto dall'ambiente, come in diritto o in cosmologia, il problema può presentarsi. Lasciate che lo illustri.

La teoria dei « diritti » come fondamento della legge è una delle astrazioni la cui potenziale minaccia alle società da cui trae origine abbiamo già rilevato. Essa ha tuttavia un carattere universale che il dician-

novesimo secolo è stato incapace, per unanime denuncia delle sue piú importanti scuole giuridiche, d'interamente reprimere. I nuovi stati nazionali della nostra era, gli orientali come gli occidentali, i totalitari come i liberali, sono stati incapaci di sottrarsi, almeno a parole, ai diritti naturali dell'uomo. L'elaborata Dichiarazione fatta dalle Nazioni Unite non fu rivolta solo alle democrazie! e la Costituzione Sovietica del 1936 ha un posto per quella concezione (3). È stato orgoglio del moderno stato occidentale poter concedere ai suoi membri individuali il massimo della libertà e del diritto senza perdere la sua coerenza (punto questo che suscitò l'ammirato commento di Hegel, che aveva presumibilmente in mente l'Inghilterra). Ma proprio a causa di ciò il massimo in questione confessa di aver concesso la piú alta fiducia possibile al fattore incontrollabile della morale individuale. E l'individuo occidentale contemporaneo non è piú quello cui si riferisce John Locke e neppure quello di Blackstone e di Jefferson. Esso presenta, come abbiamo notato, un assai piú alto margine d'incalcolabilità politica. E se questo è vero in paesi tuttora coscienti di quelle che sono le zone premoderne tradizionali, non raggiungibili dal controllo sociale, che cosa dire di regioni dove queste zone d'intangibilità sono molto diverse?

E in entrambi gli emisferi, oggi, codesta incalcolabilità è accresciuta dalla rapida forza persuasiva di un universale astratto di natura cosmologica di cui ho fatto cenno piú sopra.

Appartiene alla coscienza empirica della scienza moderna di liberare la natura non solo da ogni intenzionalità nella forma di « cause finali », ma anche da ogni qualità e valore. Se « natura » è sinonimo di co-

(3) Quando la sottocommissione impegnata nel formulare questa dichiarazione venne a considerare il « diritto al Lavoro », il delegato sovietico favorí l'affermazione illimitata di quel diritto, mentre Mrs. Eleanor Roosevelt, che sedeva nel sottocomitato, obbiettò, come rappresentante del punto di vista americano, che le condizioni economiche possono non permettere sempre ad ognuno un posto di lavoro. Il delegato sovietico insistette che la Dichiarazione non doveva riferirsi alla situazione di fatto ma al diritto! La tesi sovietica prevalse. Oggi (1955) negli U.S.A. è il lavoro — cioè il lavoro organizzato — che contesta l'universalità del « diritto al lavoro ».

smo, noi uomini abitiamo un universo senza fini e senza significato, un regno del fatto e dell'evento, idealmente matematico nel suo processo, idealmente privo di scelta. Se questo è davvero « il Reale » con cui abbiamo a che fare, i nostri fini umani non trovano alcun sostegno obbiettivo. Ma Descartes che da un lato del suo dualismo ci ha offerto il quadro di questo mondo privo di fini, è lo stesso che, dall'altro lato, ci ha dato l'unica certezza dell'Io penso soggettivo. Possiamo noi rifugiarci allora nel nostro essere soggettivo, pretendendo non solo al possesso delle « qualità secondarie » ma dell'intero regno del valore? Poiché i valori non hanno altra sorgente, essi sono « il nostro regno »; essi non impongono obblighi, siamo liberi di crearli come vogliamo. In realtà, giacché non c'è nulla nella natura delle cose che sostenga il nostro proposito, noi siamo precondannati a questa libertà; e se, come appare a Sartre, la decisione di porre il valore tende — in modo stranamente Kantiano — ad universalizzare la sua massima, essa può essere seguita soltanto dall'angoscia d'una responsabilità senza guida.

Ma quella stessa coscienza empirica che ci presenta un universo privo di fini, ci permette di non arrestarci alla soggettività del valore. Poiché forse essa volge la lampada della ricerca sull'uomo stesso come un oggetto nella natura: essa crea una scienza dell'uomo, una psicologia, una sociologia, un'antropologia. Ma poiché il fenomeno umano non può disconoscere il carattere del Tutto, esso, insieme con le sue attività fondatrici del valore, deve condividerne l'essiccamento: la fondazione del valore è anch'essa un prodotto d'una necessità sprovvista di valore.

La nostra autocoscienza moderna è cosí lacerata fra due opposti quadri della sua natura, ciascuno implicante una certa necessità — non procedenti insieme lungo ordini temporali paralleli come li avrebbe disposti Spinoza — ma ciascuno che pretende di divorare l'altro senza che nessuno dei due possa offrire un sostegno alla nozione di un diritto comune a tutti gli uomini.

Non possiamo abbandonare la nostra coscienza empirica e le sue conseguenze. I metodi della Scienza che prescinde dai valori sono universali genuini, ma uni-

versali astratti. E questa teoria dei diritti dell'uomo, che sta rinascendo nel nostro secolo, diventando parte importante d'un sistema politico di portata universale, spoglia di quelle idee sulla natura umana che fecero un tempo intimamente forte la democrazia, può contribuire soltanto alla sua disintegrazione, e tende a dissolvere la nuova civiltà proprio mentre la stiamo costruendo.

Ma dobbiamo riconsiderare questo quadro scientifico del mondo che è al centro almeno di una parte delle difficoltà politiche del nostro tempo e che, come il nostro individualismo, non può essere semplicemente rifiutato. Giacché questo quadro del mondo è diventato anche parte integrante dell'intera civiltà contemporanea. L'attuale è infatti il momento della vasta rivolta contro ciò che Fechner chiamava la « visione notturna » della natura: quell'universo senza fini, senza qualità e strettamente causalistico su cui suole insistere certa scienza perfezionata, che include anche le scienze dell'uomo. La sua classica affermazione merita di essere riletta, poiché la sua profezia si è avverata ai nostri giorni. L'inizio si riferisce a un'esperienza probabilmente del 1840, quando venne ricoverato per una malattia all'occhio che lo aveva obbligato ad abbandonare il suo posto all'Università. Traduco alcuni dei paragrafi iniziali.

« Una mattina sedevo sopra una panca della Rosenthal di Lipsia, nelle vicinanze del piccolo chalet svizzero, e guardavo attraverso un'apertura fra i cespugli all'ampio e magnifico prato che si estendeva al di là, per ristorare i miei occhi malati su quella distesa di verde. Il sole era luminoso e caldo... c'erano fiori... farfalle... uccelli...; e le note d'un concerto mattutino raggiungevano le mie orecchie. Ma per uno abituato a pensare, sopra questa gioia dei sensi cominciò gradualmente a svilupparsi un gioco del pensiero...

Strana illusione, dicevo a me stesso. In realtà ogni cosa dinanzi ed intorno a me è Notte e Silenzio; il sole che mi sembra cosí risplendente da non poterlo quasi sostenere con gli occhi, è in realtà soltanto una palla scura che cerca la sua strada nell'oscurità piú perfetta. I fiori, le farfalle c'ingannano coi loro colori,

i violini e i flauti coi loro suoni. In questa tenebra universale dove la desolazione e il silenzio inghiottono il cielo e la terra, ci sono esseri sparsi, come tanti punti (coscienti), internamente illuminati, colorati, sonori, essi emergono dalla notte e riaffondano in essa, senza nulla lasciare dietro di sé, né luce né suono... Cosí oggi, e cosí dal principio, e cosí sarà per sempre.

Come proseguire in pensieri cosí assurdi?... Sono i pensieri dell'intero mondo pensante intorno a me. Per quanto in altro differiscano, in quanto filosofi e fisici, Darwinisti ed Antidarwinisti, ortodossi e razionalisti, tutti si danno la mano. Questo non è una pietra da costruzione, è la pietra che sta a fondamento della concezione del mondo contemporaneo. »

Questa è la visione notturna! E, come Fechner continua: « se il mondo avesse una volta avuto presente dinanzi a sé la totale improbabilità e l'assoluta debolezza del fondamento di questa concezione come apparvero a me in quell'ora, essa non avrebbe mai potuto diventare una concezione del mondo. »

E da questa illuminazione — ché tale era infatti — Fechner trae piena fiducia che come il giorno succede alla notte cosí la vista del giorno succederà a quella della notte (4). Certo l'universo senza fini è la negazione in anticipo di ogni religione nel senso di un richiamo cosmico alla rettitudine del vivere o di un radicarsi nel Reale delle valutazioni soggettive dell'uomo.

Nondimento, quella visione notturna è di per sé un'impresa di prima grandezza. È una concezione resa possibile dal genio matematico della modernità e da un'onorata schiera di ricercatori scientifici. La costruzione di quel corpo serrato di verità chiamato scienza è la monumentale realizzazione finale del pensiero disciplinato da un ideale morale inflessibile. Un quadro del mondo senza Dio? Sí; tranne che, come Gandhi sembrava pensare, la verità non sia essa stessa un Dio; poiché la verità come totalità che permane e che

(4) Gustav Theodor Fechner (1801-1887), professore di fisica a Lipsia, e principale fondatore della psicologia sperimentale e metrica, fu un pensatore il cui genio riuscí a spezzare e ad attraversare la crosta delle allora prevalenti concezioni della natura fondate sulla fisica Cartesiana e Newtoniana. Nel 1879 pubblicò un libretto intitolato *La visione diurna contro quella notturna.*

cresce non è certo una struttura materiale. Come prodotto d'un pensiero ben governato l'edificio della scienza non potrà mai essere abbandonato, anche se il mondo che esso ci presenta, vuoto d'ogni interna finalità, è inanimato e in questo senso un mondo morto.

Sia per la sua struttura svuotata di valori sia per la sua estensione, esso è un mondo in cui l'uomo è perduto. Hegel nota parlando del mondo romano che in esso per la prima volta l'anima umana aveva rischiato di perdersi. Nel nostro infinitamente piú vasto universo di innumerevoli galassie e di inesprimibili serie temporali — tutte indifferenti al destino umano — il perdersi dell'anima umana raggiunge una profondità incomparabilmente piú grande.

E si noti che si tratta di un'esigenza che non si è presentata ad alcuna delle civiltà precedenti. Né l'India, né l'Egitto, né la Cina, né la Grecia ebbero una concezione del morto mondo dell'astrofisica quale è quella contenuta nella chiara visione di Descartes. Il Karma segue certo una inesorabile legalità; ma si tratta di una legalità sensibile alle qualità morali, quindi, probabilmente, non inanimato. In nessuna di quelle antiche civiltà il fisico era stato distinto dal mentale e tanto meno le qualità sensibili della natura dalle qualità riducibili a quantità. Per esempio un filosofo cinese mi menzionava come espressione di superiorità il fatto che la Cina « non possedeva *nessun Descartes.* » Prima del nostro diciassettesimo secolo non c'era mai stata in alcun luogo una « biforcazione della natura », come Whitehead l'ha ben denominata e denunciata, insieme con Goethe e con Fechner. Questa biforcazione è senza dubbio una malattia innaturale. Ma senza questa malattia, le attuali implicazioni del metodo scientifico non si sarebbero mai avute. È necessario per la maturità dell'anima che il pensiero dell'uomo sia disceso nell'abisso dell'universo senza significato. Se vuole salvarsi da codesto abisso, il suo intuito metafisico e la sua religione debbono discendere con lui.

Ed è un dato positivo che questo la sua religione l'ha già fatto in anticipo.

Poiché se bene esaminiamo la storia della genesi della scienza moderna, e cerchiamo di rispondere alla

domanda, perché la sua logica inesorabile si è manifestata soltanto in Europa, vedremo che è la religione europea che generò la coscienza empirica e quindi indirettamente tutti i suoi frutti. Non è accidentale che Bacone formulando il principio dell'osservazione empirica sia caduto in un giro di parole che richiama il paradosso fondamentale della morale cristiana: « Colui che perde la propria vita per causa mia la troverà. » Le parole di Bacone sono: « Non possiamo dominare la natura se non obbedendole » — che è evidentemente lo stesso paradosso trasportato sul piano mentale. È stata la lotta ostinata per domare la volontà egoistica la disciplina che ha accompagnato la morale cristiana per un millennio e mezzo (5). Fu la significante esclusione del fine dal campo della fisica teoretica che aprì la porta alla scienza universale ed alla tecnologia.

Una volta riportato questo concetto di un universo senza significato alle sue origini morali, possiamo cominciare a interpretare la sua evidente minaccia. Il fine morale originario è un fine che tende all'« oggettività ». Ma esso non può oggettivare se stesso — può *per contra* perfino dimenticarsi di sé; tuttavia non può cancellarsi dal quadro del mondo. Il carattere di stretta causalità di quell'universo non è una proprietà del Tutto, ma soltanto di ciò che può essere oggettivizzato e posto in un sistema di relazioni quantitative: la visione notturna, allora, valida per i suoi dati, è una astrazione; essa trascura la *qualità* — eppure la qualità è parte del fatto — la *coscienza,* che è condizione di qualsiasi valore, la *volizione,* che è risposta al significato e alla verità e che è anch'essa *là.*

La visione notturna, affermo, è un'astrazione; ma è un'*astrazione necessaria.* Necessaria non solo per la comunità del lavoro scientifico, ma anche perché sono soltanto le cose prive di finalità che possono essere totalmente utilizzate dal fine. Soltanto un settore inanimato del mondo può essere utilizzato per gli scopi umani senza scrupolo o rimorso. Se ogni essere reale fosse cosciente e capace di fini, arare un campo signi-

(5) Ho commentato questa relazione di parentela in *What Man Can Make of Man* (p. 26 sgg.).

ficherebbe produrre un numero immenso di microscopiche tragedie. Per cui quelli che come Fechner e Whitehead cercano di rimediare alla spaventosa vacuità dell'intricata fabbrica della natura ammettendo un'animazione universale, rinunciano, temo, ad un genuino progresso umano modificante il mondo.

Una volta che si è visto come scopo della scienza non possa essere quello di estrudere il fine e il valore da una considerazione empirica del reale, il passo essenziale è fatto; i passi successivi devono assicurare un'egualmente rigorosa economia d'ipotesi. Quella finalità che ci si rivela attraverso il processo afinalistico della natura, a che cosa tende? Ha forse per meta la meta dell'esploratore che vuole scalare l'Annapurna per il semplice fatto che è là? Certo. O tende alla determinazione della nostra situazione finita dentro il miracolo infinito del fatto? Anche. Od opera in essa la fievole speranza di poter praticamente adattare la vita umana alla infinita contingenza? Forse. Ma almeno a questo: la riconquista del senso delle proporzioni e del coraggio nei riguardi dell'inanimato senza limiti, attraverso la visione d'una finalità che va oltre la semplice esistenza, in ogni processo che manifesti appunto finalità. Il progresso della scienza fisica trova in sé la propria soddisfazione per il senso di padronanza che suscita. Non necessita d'ulteriori scopi. Ma con la padronanza implicita nelle sue potenti (e belle) equazioni, è congiunta l'anticipazione d'un accrescersi del dominio dell'intelligenza. È in questo senso che per « padroneggiare la natura » dobbiamo concedere prima ad essa senza riserve la nostra empirica « obbedienza ».

Per questa ragione, solo specificando posso seguire Toynbee nel suo giudizio che l'età moderna ha respinto la guida della religione con l'accettare la guida della scienza fatta dall'uomo. Se non sono in errore, il caratteristico sviluppo della scienza nell'Europa moderna non solo è un corollario della stessa religione ma, in un senso significativo, parte di quella stessa religione. L'empirismo scientifico è semplicemente la costante franca volontà di cogliere il vero subordinando i propri preconcetti e desideri alla prova dei fatti e della legge universale in essi incorporata.

Il vasto fallimento del mondo moderno non è dovuto al carattere di scientificità che ha assunto ma al fatto che la scienza in certi settori critici non è stata veritiera ed ha peccato di antiscientificità. Per eccesso di zelo e per aver dimenticato gli auspici della sua ricerca della verità essa ha formulato o ha accolte in sé asserzioni metafisiche che non aveva il diritto di fare, come quella che il carattere matematico è l'unico carattere della realtà e che ciò che le scienze empiriche possono render manifesto dell'uomo sia tutto l'uomo. Un empirismo scrupoloso del tipo positivistico si tratterrebbe da ogni implicazione del genere. Un empirismo più largo mostra la falsità di entrambi quei giudizi.

Una scienza verace ammetterà che nello stretto senso del termine non vi è scienza dell'uomo; c'è soltanto scienza del manichino, del robot. L'uomo raccoglie la dualità del mondo; gli eventi che costituiscono la sua vita discendono sia da ragioni (includenti fini) sia da cause; ma derivano da cause soltanto per il consenso dato dalle sue ragioni. Se egli non mangia muore; ma il suo istintivo mangiare è nondimeno un atto di volontà razionale. Il processo vitale dell'uomo è finalistico ma involge un organismo di cause; non è certo un processo di cause escludente ogni fine. E il finalismo è una funzione della sua interpretazione della realtà. In un universo vivente esso può diventare una fase dell'amore; e quell'amore partecipazione a un obiettivo che è la causa finale del tutto. Sulla validità di questa interpretazione la scienza non formula alcun giudizio.

Ma la falsa scienza ha permeato la nostra incipiente civiltà mondiale e ciò in modo più grave dove la scienza ha operato su un terreno vergine. I vizi dell'Occidente diventano il veleno dell'Oriente che non ha acquisito ancora l'immunità. Nelle trasmissioni di cultura, spesso una nuova civiltà tende ad adottare le aberrazioni della vecchia; e nel caso attuale l'inquadramento di tutto il processo del mondo e della natura umana nel nesso della legge fisica, con la secolarizzazione dell'intera vita che ne risulta, ha una particolare plausibilità e una particolare sanzione. Il carattere del periodo di storia che seguirà dipenderà

(*) per es., della Russia sovietica

molto dal fatto se insieme con questa degenerazione potrà farsi strada anche lo specifico rimedio già presente in Occidente.

conclusione:

L'immediato suggerimento sembrerebbe essere che alla scienza s'allineasse la religione da cui il suo metodo scaturí, sia in Occidente che in Oriente. Il suggerimento può essere valido ma solo a due condizioni: prima, che il Cristianesimo in Occidente riacquisti la sua vitalità e riconcepisca il suo messaggio, fino al punto di poter affrontare, in casa sua, il malessere di cui soffrono i suoi figli; seconda, che il Cristianesimo sappia mostrarsi veramente universale e non « occidentale », appartenente cioè — con un richiamo altrettanto valido di quello della scienza — a tutti gli uomini, non come qualche cosa presa a prestito o importata o imposta dall'esterno, ma come un loro proprio diritto di nascita.

Sono questioni che devono essere ulteriormente approfondite.

NOTA SULLA DISPERAZIONE

Il « tragico senso della vita » di cui parla Unamuno (6), e a cui la filosofia esistenzialista porta la sua testimonianza, non è da contrapporre, come un'alternativa, a una concezione che ponga la gioia quale elemento fondamentale della vita: entrambe le concezioni sono vere. L'aspetto tragico del nostro essere è la preparazione necessaria alla sicurezza emotiva e alla libertà. È compito essenziale della filosofia del nostro tempo prendere pienamente su di sé questa tragedia; altrimenti essa non avrebbe piú nulla da dire all'umanità. Essa deve seguire il sentiero del dubbio. E deve compiere questo con la fede — o almeno con la speranza — che percorrere fino in fondo il sentiero del dubbio porterà luce alla dialettica rivelazione della certezza. Il movimento esistenzialista nel suo carattere piú ampio può dimostrare di essere una *cartesiana dialettica delle passioni.* Come ciò possa avve-

(6) Miguel de Unamuno, filosofo spagnolo (1864-1936).

nire tenterò qui di abbozzare... Nello stesso senso in cui *summum jus* può diventare *summa injuria*, l'altezza d'una civiltà è precisamente la condizione per cui il fallimento delle alte speranze significa la piú profonda delle perdizioni. Il momento in cui sembra realizzata la piú piena padronanza della natura, il possesso degli estremi segreti e degli estremi poteri, il carattere miracoloso assunto dalla scienza e dalla macchina che sembra pensare — questo è il momento della piú spaventosa vuotezza di spirito, dei piú incredibili tradimenti della sensibilità umana: *summa ratio, summa corruptio.*

Lo smarrimento dell'uomo contemporaneo non è lo smarrimento che pesava su Kierkegaard: non è il terrore della dannazione eterna che ci assedia. La disperazione nasce oggi da un motivo opposto: non le paurose possibilità di un altro mondo ma il rischio che ciò che vediamo sono, momento per momento, i limiti del nostro essere, il nulla che si completa nella morte, quella nostra e quella della razza umana: in un tale mondo, dove ogni attimo si riempie d'una infinità di orrori, come può un essere che aspira all'infinito non sentirsi condannato al fallimento? Eppure proprio in un mondo cosí siamo condannati ad impegnarci e ad agire da uomini. È possibile?

È sempre al fine d'indagare se e come questo tenebroso quadro del mondo possa far da sostegno alla passione per la giustizia — che sola può redimere il mondo della tecnica — e se esso debba essere integrato da un ordine del mistero, per esprimerci come Marcel, giacente piú vicino al reale dell'ordine della natura: questa, la vera indagine metafisica, dovrebbe avere la precedenza su qualsiasi altra. Ma possiamo anche seguire il procedimento cartesiano chiedendoci se nel cuore della disperazione mondiale non possa trapelare un bagliore di affermazione.

La disperazione del mondo ha inizio con la condanna del mondo a motivo dell'incidenza del dolore e della sofferenza, indiscriminati, senza senso, ingiusti, che rendono repellente la nozione di una giustizia nel mondo. Schopenhauer s'interessò soltanto della pena in sé e non del problema della giustizia; e trovando il dolore inseparabile dalla volontà, condannò il mon-

do come un prodotto della volontà. Semplice era la cura: invertite la volontà di vivere ed annienterete il mondo. L'esistenzialista respinge il calcolo dei dolori come decisivo e piú ancora la cura per mezzo dell'annientamento o di qualsiasi forma di fuga dal mondo. Sartre trova un palliativo — non certo un rimedio — nell'euforia d'una libertà autocreantesi che supera la paralisi di un naturalismo causalistico per cui, attraverso la scienza dell'uomo, dobbiamo considerare noi stessi come prodotti della natura: l'uomo non è il prodotto di qualche cosa di anteriore— di nessuna natura, di nessuna società, di nessun Dio — l'uomo si fa da solo e sceglie da solo i propri valori. Questo ripudio di ogni determinismo è opportuno e pressoché valido: la libertà umana include questa capacità di cambiare la storia e di foggiare il destino. Ma il Titanismo come sforzo e tensione perenni non costituisce una genuina salvezza ed un'universale risorsa: né esso s'incontra con lo sbocco della disperazione del mondo. Per risolvere il problema è necessario un piú stretto esame della natura del dolore.

Se non ci fosse l'eterna ricerca e l'eterno sforzo, il dolore potrebbe essere ampiamente diminuito. Se lo sforzo umano è eterno, significa che il dolore ad esso inerente è parte integrante della gioia di vivere. La sofferenza dell'artista e di ogni lavoratore creativo deriva dalla perfezione dell'idea contemplata e dalla incapacità di pienamente realizzarla: può essere eliminata soltanto eliminando la visione. Ma la visione, non determinata da alcuna necessità biologica, è un dono degli dei: cancellarla, significherebbe cancellare il significato che la vita è venuta assumendo. Preferiamo liberamente pagare il prezzo necessario, che è l'accettazione del dolore.

In altre parole, il modo umano di esistere ha come ingrediente qualcosa che assorbe il dolore; e, piú ancora, un aspetto che rende necessario il dolore. Ogni risvegliarsi della mente all'amore, come ogni aprirsi degli occhi alla bellezza porta con sé questo che non voglio chiamare paradosso ma piuttosto, insieme con Marcel, mistero; poiché il dono dell'amore esercita una pressione su colui che riceve il dono; egli cerca di essere degno del dono che sa di non meritare. Se-

gue che il « migliore dei mondi possibili » non potrebbe consistere di un aggregato di « beni »: solo per amore dell'amore un mondo sopportabile deve offrire occasione alla sofferenza. E piú ancora, queste percezioni d'amore e di bellezza con la loro fame di sofferenza sono, contemporaneamente, percezioni della natura del « reale »; sono i riflessi empirici dell'ingresso nel segreto del « mistero ontologico ». Poiché qualsiasi altra cosa noi conosciamo del mondo, la conosciamo come un mondo in cui sono possibile l'amare e l'essere amato.

E questa percezione è contenuta nell'esperienza della disperazione. Il disperare implica almeno un precedente sperare; ma poiché si rifiuta di considerare il mondo « realisticamente » come fatto inerte, si trae sempre dietro il fantasma della speranza: « *désespoir* » contiene « *espoir* ». E se uno spera vuol dire che trova valore in ciò in cui spera. Non si potrebbe sperare se insieme non si amasse. Cosí nella stessa disperazione è contenuta una confessione di amore che la natura dell'esistenza come viene in concreto vissuta non fa che sostenere. « Io dubito, perciò penso, perciò esisto »; diciamo ora: « Io dispero, perciò spero, perciò esisto come essere che ama. » E perciò se in questa sfera di cose o in una sfera che trascende quella della natura sono giustificato nel ritenere che la tragedia non debba avere l'ultima parola, posso conservare la *volontà di soffrire nel creare* quello che amo.

words, words, words.

16.2.60

XVII

INCHIESTE NEO-SOCRATICHE DALLA FRANCIA

Gabriel Marcel, nato nel 1887, è, come il suo collega parigino Jean Paul Sartre, oltre che filosofo, critico e scrittore di teatro. A differenza di Sartre, tuttavia, né la sua filosofia né il suo teatro hanno a loro fondamento l'ateismo e la disperazione, ma sono investigazioni sui valori della fede, sull'impulso a credere e sulla necessità d'amore dell'uomo.

Membro dell'Istituto di Francia, e vincitore del Grand Prix de Littérature dell'Académie Française, Marcel è autore di vari volumi. Oltre alle Gifford Lectures, Il mistero dell'essere, Giornale metafisico, Essere ed avere, e L'uomo contro la società di massa. Vive a Parigi.

da "L'uomo contro la società di massa".

L'UNIVERSALE CONTRO LE MASSE

di Gabriel Marcel

I. PREFAZIONE

L'elemento dinamico della mia filosofia, presa come un tutto, può essere trovato in un'ostinata e instancabile battaglia contro lo spirito d'astrazione. Fin dagli anni 1911 e 1912, quelli delle mie prime ricerche e dei miei piú antichi scritti filosofici non ancora pubblicati, non ho fatto che formulare inviti contro ogni filosofia che mi sembrasse restar prigioniera delle astrazioni. Fu, in quei primi tempi, un tale atteggiamento, il risultato dell'influenza di Bergson? Non potrei giurarlo ma è probabile che sia stato cosí. Ma questa diffidenza per le astrazioni spiega, ad esempio, il fascino che per tanto tempo esercitò su di me il sistema Hegeliano. Giacché, a dispetto di ogni apparenza contraria, Hegel compí davvero un magnifico sforzo per salvaguardare il primato del concreto; e nessun filosofo ha protestato piú energicamente di lui contro la confusione del concreto con l'immediatamente dato. Il mio severo ed ostile atteggiamento critico, d'altra parte, verso una pseudo filosofia come quella di Julien Benda deve essere spiegata con la tendenza fondamentalmente astratta del pensiero di Benda; egli non ha mai nemmeno sospettato l'esistenza, nel vero filosofo, dell'urgente ed intima necessità di afferrare la realtà nella sua concretezza.

D'altro lato, questa mia ostilità verso lo spirito di astrazione è *anche* certamente alla base del senso di diffidenza sorto in me, non esattamente per la democrazia in sé, ma per quella specie d'ideologia che pre-

tende di giustificare la democrazia su basi filosofiche. In nessun periodo della mia vita, ad esempio, la Rivoluzione Francese ha ispirato in me qualche cosa che avesse attinenza con l'ammirazione o anche semplicemente con la simpatia. Una delle ragioni può essere che, quando ero molto giovane, presi coscienza delle devastazioni nella vita sociale francese dovute a un certo tipo di bigotteria egualitaria. Ma un altro sentimento fece sentire i suoi effetti. Fu anche quand'ero ancora molto giovane che i miei genitori — per ragioni che anche adesso non ho molto chiare — mi obbligarono a leggere l'aridissima storia del Mignet su quel grande evento. E l'altro sentimento che quella lettura suscitò fu quello del mio orrore innato per la violenza, il disordine e la crudeltà. A quel tempo gli evidenti abusi nella vita politica e sociale francese che avevano persistito *fino* al 1789 mi colpivano assai meno che i delitti del Terrore. Naturalmente, col tempo, pervenni ad una considerazione piú giusta o almeno piú equilibrata della Rivoluzione Francese. Ma i sentimenti d'indignazione che i Massacri di Settembre e gli altri delitti di massa del periodo rivoluzionario suscitarono in me nell'adolescenza, non erano, infine, *essenzialmente* molto diversi da quelli assai piú recenti che provocarono gli orrori dello Stalinismo o del Nazismo o anche gli aspetti vergognosi d'una purga piú vicino a casa nostra.

Può allora esserci qualche dubbio che un'inclinazione cosí profondamente radicata possa essere stata il punto di partenza del mio intero sviluppo filosofico? Ma i miei lettori, molto giustamente, vorranno sapere da me se c'è qualche rapporto *che possa essere afferrato* fra il mio orrore dell'astrazione ed il mio orrore per la violenza di massa. La mia risposta è che un tale rapporto certamente esiste. Anche per me stesso, del resto, esso esistette assai a lungo sotto il livello della intelligenza cosciente. Certamente, soltanto ad una data piuttosto recente esso è divenuto esplicito per me: giacché... lo spirito d'astrazione appartiene certamente all'ordine delle passioni, e giacché, per converso, non è l'intelligenza ma la passione che foggia le astrazioni piú pericolose. Ora, io posso dire senza esitazione che il mio pensiero è stato sempre diretto con appassionato amore (ma appassionato ad un livello diverso) verso la mu-

sica, l'armonia, la pace. E già da molto giovane afferrai la verità che è impossibile costruire la vera pace sulle astrazioni; sebbene l'afferrassi, naturalmente, in una forma che non aveva ancora raggiunto lo stadio della elaborazione concettuale. (Di passaggio, il fatto che è impossibile costruire la vera pace sulle astrazioni costituisce la ragione profonda del fallimento della Lega delle Nazioni, e di altre pretensiose organizzazioni che le rassomigliano). Forse anche quella specie di pregiudizio che ho sempre avuto in favore del cristianesimo, anche durante il lunghissimo periodo in cui non potei considerare la possibilità di diventare un cristiano praticante e confessante, può essere spiegato con l'invincibile convinzione che avevo che, finché il cristianesimo rimaneva sincero con se stesso, non poteva essere che un autentico fattore di pace.

Un lettore potrebbe chiedere: « Bene, dentro certi limiti i cristiani di sinistra pensano come voi; ma non è perfettamente lecito supporre che un cristianesimo di destra resterà sempre conformista nello spirito, che la sua essenza è di cercar di acquietare e di trattar con riguardo quelli che detengono il potere del mondo, o perfino di appoggiarsi ad essi per averne un sostegno? » La mia risposta sarebbe che, infatti, io ho sempre considerato con molto sospetto il cristianesimo di destra, ho sempre pensato che esso corre il rischio di distorcere nel modo piú sinistro il vero messaggio di Cristo. (Ho anche avuto la tentazione di adottare come mie certe frasi di Pascal Laumière, dall'ultimo atto del mio dramma, *Rome n'est plus dans Rome*). Soltanto, vorrei aggiungere immediatamente che gli uomini della destra sono lungi dal detenere il monopolio dello spirito di conformismo: c'è un conformismo della sinistra, ci sono uomini della sinistra che detengono il potere nel mondo, c'è della gente « ben pensante » (nel senso conformistico della frase) cosí a sinistra come a destra; ricordo un giorno di prima della guerra in cui dicevo qualche cosa di simile agli Ambassadeurs, con grande scandalo di Jacques e Raïssa Maritain.

Bisogna aggiungere che il conformismo della sinistra, non solo perché si trova ad avere, se cosí si può dire, il vento in poppa ai nostri giorni, ma anche per trovarsi in cosí patente contraddizione con i princípi

che la sinistra proclama di difendere, deve essere denunciato non meno spietatamente del conformismo di destra. Non, naturalmente — è quasi inutile dirlo — che ci sia qualche scusante per accettare il conformismo di destra, con tutto quello che spesso implica di cecità e d'inconscia crudeltà, e per gravarlo con lo stesso peso di riprovazione che, sotto questo riguardo, si deve addossare alle spalle della sinistra. È necessario riconoscere il fatto che, in certi paesi dell'Europa e delle Americhe, lo spirito di clericalismo, con le odiose connivenze politiche che implica, tende ad assumere un carattere che, per una vera coscienza cristiana, diventa sempre piú offensivo. Il sistema onesto di pensare, in queste materie, come in contabilità, è d'impiantare un sistema a doppia partita e di proibirsi di marcar giú — con una fraudolenta operazione intellettuale, — a credito della destra ciò che va messo a debito della sinistra. Penso ora a quella gente che, a causa del loro orrore del mondo sovietico, è oggi incline a considerare il Nazismo con una certa tolleranza retrospettiva. Si tratta di un'aberrazione, e di una aberrazione criminale. In ogni caso, a chi potrebbe sfuggire il semplice meccanismo dell'ingannevole espediente mentale con il quale minimizziamo un pericolo passato, per il solo motivo che è passato o perché tale lo riteniamo? È veramente passato? O non può in realtà riapparire ed in una forma sostanzialmente inalterata? In questo regno del discorso, dobbiamo imparare ancora una volta ad esprimerci in modo categorico e a denunciare gli errori d'un relativismo morale che è, come si scorge facilmente, radicalmente egocentrico. Essendo l'umana natura quella che è, il movimento che io condanno moralmente è anche spesso il movimento che mi ferisce personalmente; e continuerò probabilmente a condannarlo per tutto il tempo che esso continuerà a ferirmi.

Ma avendo detto questo, dovrei immediatamente aggiungere che c'è un dogmatismo storico non meno disastroso per le sue conseguenze di questo egoistico relativismo morale. Simone de Beauvoir scrisse alcuni anni fa che i delitti contro la legge comune — delitti cioè contro la persona o la proprietà — non dovrebbero essere giudicati con troppa severità; ma che i delitti politici, invece, sono inespiabili. Una tale asserzione, non

appena ci si rifletta un po' sopra, apre un abisso sotto i nostri piedi; può essere esattamente intesa se si mette a nudo la dogmatica filosofia della storia che essa presuppone. Se il delitto politico è un peccato mortale, la ragione ne deve essere che esso va contro il significato della storia, e si suppone, naturalmente, che quest'ultimo sia generalmente conosciuto. Alla vecchia massima, già abbastanza strana « Si presume che nessuno ignori la legge », dovremmo ora aggiungerne una anche piú strana: « Si presume che nessuno ignori il significato della storia. » Dal punto di vista di persone come Simone de Beauvoir, un delitto ordinario contro la persona o la proprietà non ha interesse per la storia, esiste al margine della storia e conta, per cosí dire, come un peccato veniale. Veramente, sappiamo benissimo che per un certo tipo di letterato-filosofo dei nostri tempi quelli che noi chiamiamo criminali appaiono invece come individui molto attraenti. I romanzi ed i personaggi di Jean Genêt costituiscono a questo riguardo un caso clamoroso. Dal punto di vista d'un romanziere di questo tipo, un eroe della classe media che pratichi le squallide virtú del suo retrogrado gruppo sociale è un personaggio molto meno brillante di un ladro e di un pervertito che ha il coraggio di tramutare in azione quei desideri che per il pesante borghese non vanno mai oltre il livello dei sogni. Penso, ad esempio, a un dramma che mi propongo di scrivere in cui vediamo una giovane donna sposata, tutta eccitata, che stabilisce un confronto fra il marito, che sta giusto per accingersi alle sue funzioni di ospite, con tutto il rispetto dovuto a tale incombenza, e un rivale e imitatore di Jean Genêt, per mezzo di questa domanda: « Dimmi, Jo: puoi giurarmi che in presenza di Jacques Framboise, che è appena uscito di prigione, tu non provi nulla che possa assomigliare a un senso di superiorità? » Jo, confuso e colto assolutamente di sorpresa, rimane silenzioso. Ma la signora insiste: « Rispondi, Jo: tutto l'avvenire dei nostri rapporti dipende dalla tua risposta. » Nel suo modo discreto, ella aggiunge che Jo dovrebbe provare almeno un po' di vergogna di portarsi addosso il bianco fiore d'una vita almeno legalmente intemerata... Se ho permesso qui a me stesso quasi una diversione farsesca, è per gettare una luce

più chiara su quella generale inversione di valori che una certa élite letteraria contemporanea — un'élite di carattere internazionale, anche — tende sempre più ad affermare. Ed anche qui troviamo conformismo e persone « benpensanti ». In tali ambienti si sarebbe giudicati « persone malpensanti » se si persistesse a sostenere che il furto, in se stesso, è un atto reprensibile. E nell'arte in generale, in tutte le arti, troviamo lo stesso tipo d'indiscutibile preconcetta falsa opinione, lo stesso tipo di aberrazione.

Il nostro periodo ci offre lo spettacolo di una rigida coerenza nell'assurdità morale. Ma proprio a motivo di codesta coerenza, siamo obbligati ad affermare, senza ombra d'esitazione, che questo culto del moralmente assurdo sta con grande rapidità divenendo il culto del positivamente cattivo.

Sulla natura del male... c'è una specie di mia meditazione che è pervenuta finora soltanto a risultati del tutto generali e della quale sono tutt'altro che soddisfatto io stesso. Il male è un mistero; non è qualche cosa che possa essere assimilato alla nozione di mancanza, di deficienza, neppure intesa questa come deformità. Su questo punto sarei tentato di dire molto apertamente che gli gnostici, da Jacob Boehme a Schelling e a Berdjaev, hanno ragione. Anche qui i filosofi razionalizzanti si sono fatti trascinare dallo spirito d'astrazione.

Ma questa parola « mistero » non è un semplice cartello collocato all'inizio d'una strada rettilinea. Le riflessioni che seguono implicano tutte, penso, che il mistero sia coestensivo con ciò che amerei chiamare (in analogia con il metafisico) il *metatecnico* col quale termine intendo soltanto contrassegnare rozzamente quella sfera infrangibile dell'essere, cui le tecniche non sono capaci di aprirsi l'accesso. In Gran Bretagna i filosofi neopositivisti hanno fatto allarmanti progressi, ultimamente, e fu anche per questa ragione che mi accadde di fare, ad un auditorio di studenti di quel paese, osservazioni del tenore seguente: « Le macchine calcolatrici giustamente ci stupiscono, e per parte mia non sono assolutamente in grado di dire a qual grado di perfezione esse possano essere portate. Ma ciò che posso affermare con assoluta certezza è che non sarà mai pos-

sibile costruire una macchina capace d'*interrogare se stessa* sulle condizioni che rendono possibili le sue operazioni e sui limiti di esse... » Queste note costituivano un'illustrazione alla teoria di un intimo legame tra riflessione e mistero che si trova a fondamento della mia opera. Siamo obbligati tuttavia ad ammettere che quanto piú le tecniche progrediscono tanto piú la riflessione viene respinta nello sfondo — e credo che questo fatto non sia dovuto al semplice caso. Anzi sarei spinto ad asserire che c'è qualche cosa di destinato e di fatale in codesta connessione. Comunque, ciò che appare certo è che il progresso e soprattutto la grandissima diffusione delle tecniche tende a creare un'atmosfera spirituale ed intellettuale (o piú precisamente un'atmosfera antispirituale ed antintellettuale) quanto mai sfavorevole all'esercizio della riflessione; e questa osservazione ci prepara ad intendere perché oggi l'idea dell'universale può essere affermata solo al di fuori del mondo di massa e contro di esso.

L'*universale contro le masse*: non c'è dubbio che questo dovrebbe veramente essere il titolo di questo libro. (1) Ma che cos'è l'universale? Non, naturalmente, non c'è bisogno di dirlo, una misera verità astratta riducibile a formule che possano essere trasmesse ed apprese meccanicamente. L'universale è spirito o mente — e spirito o mente è amore. Su questo punto, come su molti altri, dobbiamo tornare a Platone. Non naturalmente alla semplice lettera d'una filosofia di cui, su questa materia, poco piú che l'aspetto esterno ed essoterico è giunto fino a noi — ma al messaggio essenziale che quella filosofia conserva ancora per noi. Fra amore ed intelligenza non può esservi vero divorzio. Un tale divorzio si compie apparentemente solo quando l'intelligenza viene degradata o, se mi si concede l'espressione, quando diventa puramente cerebrale. Inoltre, naturalmente, quando l'amore si riduce a semplice appetito carnale. Ma questo dobbiamo affermare e con quanta energia possibile: dove l'amore da una parte e l'intelligenza dall'altra raggiungono la loro piú alta espressione, essi non possono fare a meno d'incontrarsi. Non parliamo d'identificazione, perché non può esservi

(1) *Man against Mass Society*, Henry Regnery, 1952.

identità se non fra astrazioni; l'intelligenza e l'amore sono le cose piú concrete del mondo, e ad un certo livello ogni grande pensatore lo ha riconosciuto o lo ha presentito.

Ma il fatto è che le masse esistono e si sviluppano (seguendo leggi che fondamentalmente sono puramente meccaniche) solo ad un livello molto piú basso di quello in cui sono possibili l'intelligenza e l'amore. E perché è cosí? Perché le masse partecipano dell'umano solo in una condizione degradata. Non cerchiamo di persuaderci che è possibile un'educazione delle masse: è una contraddizione in termini. Educabile è soltanto un individuo o piú esattamente una persona. Qualsiasi altra cosa può essere soltanto *addestrata*. Diciamo piuttosto che ciò che dobbiamo fare è di stabilire un ordine sociale e politico che tragga fuori il maggior numero di esseri possibile da questa condizione di massa, di abbassamento o di alienazione. Un carattere di quella condizione è che le masse sono per loro stessa essenza — ripeto: *per loro stessa essenza* — la materia di cui è composto il fanatismo: su di esse la propaganda ha lo stesso effetto convulsivo di una scossa elettrica. Essa l'innalza non alla vita, ma a quella apparenza di vita che si manifesta particolarmente in tumulti e rivoluzioni. Avviene anche, naturalmente, in tali occasioni — e non so se l'essenziale principio di codesta necessità sia mai stato afferrato — a quella che è la vera feccia della popolazione di salire alla superficie e assumere la direzione degli eventi. La cristallizzazione degli impulsi di massa alla violenza ha sempre luogo al livello piú basso. Questo non significa naturalmente che, se le rivoluzioni sono di per sé stesse cattive, esse non abbiano in sé un qualche elemento di bene che ne controbilanci i mali; esse possono essere paragonate a certe crisi nello sviluppo dell'organismo vivente, che sono in sé patologiche, ma che sembrano essere necessarie per assicurare, in un modo invero rischioso, la futura crescita dell'organismo stesso strappandolo al torpore e alla morte. Alla fine di questo libro, sarà mio dovere indicare alcune delle conclusioni piú positive cui tali riflessioni sull'antagonismo fra l'universale e le masse dovrebbero condurci.

II. CONCLUSIONE

Che genere di conclusione generale possono implicare gli argomenti di un libro come questo? Naturalmente non si tratta di qualche cosa che possa rassomigliare a una profezia. Dal punto di vista dell'uomo — e l'espressione è pleonastica perché non vi sono punti di vista che non siano dell'uomo — si deve affermare con la massima fermezza possibile che nulla è compiuto, che non abbiamo « avuto il nostro destino », che il fatalismo è un peccato e una fonte di peccato. Il filosofo non è un profeta, non è un profeta in alcun senso, il che significa soprattutto che non compete a lui porsi al posto di Dio. Fare ciò, al proprio livello di pensiero, non sarebbe solo un'assurdità ma un sacrilegio. Tuttavia è importante ricordare qui che lo stesso profeta, il vero profeta, non si pone mai al posto di Dio, ma nasconde se stesso perché possa parlare Dio, che è una cosa molto diversa. Comunque, quella sublime vocazione non è quella del filosofo. Oggi, il primo e forse soltanto l'unico dovere del filosofo è di difendere l'uomo contro se stesso: difendere l'uomo da quella straordinaria tentazione verso l'inumanità alla quale — quasi sempre senza averne coscienza — tanti essere umani si sono oggi arresi.

Ma qui sorge una tragica difficoltà: per un secolo e forse piú l'uomo è stato spinto a mettere in questione la propria stessa natura, ed è stato necessario che ciò accadesse dal momento in cui egli non si riconobbe piú come una creatura fatta ad immagine di Dio. Questa è senza dubbio la ragione fondamentale per cui ciò che Nietzsche chiamava la « Morte di Dio » non poteva non essere seguita, e quasi immediatamente fu seguita, nell'uomo, dall'angoscia della morte. Rendiamo chiaro quanto vogliamo dire: ciò che dal pensatore viene *messo in questione* tende quasi nel non pensatore a diventare qualcosa di puramente negativo. L'autointerrogazione e la sospensione del giudizio sembrano pressoché incompatibili con le esigenze dell'azione: si pensi al Principe Amleto di Shakespeare. Cosí l'uomo non religioso — vale a dire l'uomo che ha spezzato i suoi legami — diventa l'uomo che respinge, l'uomo che rifiuta. Ma dobbiamo procedere piú avanti in questo processo dialetti-

co che, in questa materia, è piuttosto sofferto che pensato. L'uomo che respinge, se è perfettamente coerente con se stesso, sarà un nichilista integrale. Ma per ragioni che hanno a che fare con le reali condizioni e la struttura stessa dell'esistenza, il nichilista integrale può essere soltanto un caso estremo, un'eccezione che non è fondamentalmente realizzabile. Stiamo in guardia, in ogni caso, d'impiantare un discorso intorno a un singolo essere ideale, l'uomo che respinge: tale singolarità esiste solo soggettivamente. È ciò che parla, non ciò di cui si può obbiettivamente parlare. Ciò di cui si può obbiettivamente parlare sono gli uomini: l'oggettivo è plurale. È soltanto *fra* uomini in posizione di rifiuto che possono realizzarsi quelli che amerei chiamare vincoli innaturali. Ad essi contrappongo i vincoli naturali che legano insieme i membri della stessa famiglia o i cittadini della stessa città, quando famiglia e città sono in condizioni di salute.

È partendo da tali osservazioni che dovremmo rileggere *Gli ossessi* di Dostoevskij, uno dei romanzi piú profondi — e uno dei romanzi piú essenzialmente profetici — che siano mai stati scritti. Quello che veramente voglio dire è questo: nel mondo che noi conosciamo — aggiungo questa specificazione perché mancherebbero le basi per riferimenti ad altri tipi di civiltà di cui non abbiamo la chiave — gli esseri umani possono essere legati l'uno all'altro da un vincolo reale soltanto perché, in un'altra direzione, sono legati a qualche cosa che li trascende e tutti li comprende in sé. Ora, gli uomini del rifiuto hanno rotto con quel principio superiore, ed è inutile che essi cerchino di sostituirlo con una finzione completamente sprovvisa di attributi ontologici e proiettata comunque verso il futuro. A dispetto di tutte le frasi di cui ci serviamo nel tentativo di conferire un'apparenza di realtà a tali finzioni, ciò che realmente avviene è che si discaccia una realtà per sostituirla con una finzione.

Ma ciò che a questo punto accade è qualcosa di estremamente serio. Noi sappiamo benissimo che le astrazioni non possono restare al livello della pura astrazione. Esse finiscono con l'assumere una specie di vita concreta, per quanto una vita anormale e malsana, che si potrebbe benissimo paragonare a quella d'un tessuto

canceroso. Solo l'esperienza può gettar luce sul se, il dove e il come una tale vita può assumere forma. Dovremmo considerare, in primo luogo, come può realizzarsi la condizione di massa, particolarmente nei grandi agglomerati urbani e industriali, e, in secondo luogo, come codeste masse — cui dobbiamo rifiutare ogni dignità ontologica, negare cioè ad esse qualsiasi realtà sostanziale — possono essere galvanizzate e magnetizzate, invariabilmente, come sembrerebbe, da gruppi fanatici che crescono intorno ad un nucleo dittatoriale. Io non sono né un sociologo né uno storico e non posso essere qui che generico e sommario. Sarebbe tuttavia necessario trascendere tali dati come potrebbero fare la storia e la sociologia, per isolare, se non proprio le leggi, almeno le condizioni, piú o meno costanti, di un dinamismo sociale che imita la vita ma che raggiunge il suo culmine solo in ciò che dovremmo piuttosto chiamare morte, cioè nella servitú e nel terrore. E non c'è dubbio che dovremmo allora cercare di risalire ancora una volta da quella notte di servitú e di terrore, se rivolessimo riscoprire l'umano nella sua dignità e nella sua pienezza.

Ma l'argomento presenta un altro aspetto sul quale è importante ora insistere. Le tecniche, come ho detto piú volte, non possono essere considerate in sé stesse come male. Dovremmo però riconoscere che, a meno che non si compia uno sforzo ascetico per padroneggiarle e collocarle nel posto subordinato che loro compete, esse tendono a raccogliersi e ad organizzarsi intorno all'uomo in posizione di rifiuto. È un fatto misterioso e significante del nostro mondo contemporaneo che il nichilismo tenda ad assumervi un carattere tecnocratico, mentre la tecnocrazia è inevitabilmente nichilista. Dico *la tecnocrazia*: c'è assoluta distinzione teorica fra *tecnocrazia e sfera propria della tecnica*, anche se, in pratica, possa oggi apparire che la distinzione stia sul punto di svanire. Comunque, è assolutamente ovvio che questa connessione fra nichilismo e tecnocrazia non è aperta ed evidente ed è proprio nella sua essenza il non esserlo. Il nulla o la pura negazione è il segreto che la tecnocrazia nasconde gelosamente nel proprio cuore, e questo sotto qualsivoglia aspetto essa si presenti a noi. Alla fine, ma solo alla fine, è lecito

estendere lo stesso verdetto di condanna alla tecnocrazia americana come quella verso la quale punta il mondo sovietico. Ma aggiungerei che una tale condanna basata, in questo caso, su un possibile sviluppo estremo delle tendenze americane esistenti deve destare una certa diffidenza a causa proprio dell'estrema facilità con cui può esser fatta. È un tipo di condanna in cui eccellono gli intellettuali proprio perché sono frivoli e in genere senza conoscenza concreta e circostanziata di ciò di cui vanno parlando.

Da questo mazzo certamente piuttosto confuso di osservazioni, è possibile, penso, trarre un certo numero di piú precisi ammonimenti interessanti ciascuno di noi.

Il piú urgente e imperativo di questi ammonimenti potrebbe essere espresso nel modo seguente. Non appena comincio a pensare — e qui per pensare intendo riflettere — sono obbligato non solo a prender nota del pericolo estremo davanti a cui si trova oggi il mondo, ma anche a prender coscienza delle responsabilità che, in tale situazione, cadono sopra di me. Questo dovrebbe essere fortemente accentuato: poiché l'atto di pensiero porta con sé — come l'intera storia della filosofia ci mostra — una tentazione: quella del distacco e dell'isolamento. Ma una tale tentazione sussiste solo dove la riflessione non si è ancora spiegata in tutta la sua piena dimensione. Scopro che è una tentazione e con questo stesso atto la supero, non appena mi sia reso conto che l'io non è una sorgente ma un ostacolo; non è dall'io, non è *mai* dall'io che la luce discende, anche se, per un'illusione che è difficile dissipare, appartiene alla genuina natura del nostro ego credersi un proiettore mentre è soltanto uno schermo. L'ego è fondamentalmente pretensioso, la sua natura è d'essere un pretendente, in ogni senso della parola.

Ma una volta riconosciuta questa fondamentale responsabilità, che tipo di sforzo dovremmo compiere per fronteggiarla? In altre parole, qual è il primo imperativo etico cui io dovrei, come filosofo, conformarmi? Esso è, senza alcun dubbio, di non peccare contro la luce. Ma qual è l'esatto significato che noi diamo a questo termine: luce? Non parlo del suo significato metaforico; poiché in effetti non siamo in possesso di alcuna parola in relazione alla quale il termine possa essere

giudicato metafisico. L'espressione che è all'inizio del Vangelo secondo San Giovanni: « Era la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo », definisce nel modo piú rigoroso e nei termini d'una insuperabile precisione quella che di fatto è la caratteristica piú universale dell'esistenza umana; ciò si vede chiaramente se si aggiunge, in via di corollario, che l'uomo non è uomo se non è illuminato da quella luce. E se, nondimeno, cedendo a una quasi incontenibile intima necessità, continuiamo a sforzarci per delucidare il significato della parola « luce », dovremo dire che essa denota ciò che possiamo soltanto definire come l'identificarsi, al loro limite estremo, dell'Amore e della Verità: dovremmo aggiungere che una verità che giace sotto quel limite è una pseudo verità e, per converso, che un amore senza verità è per certi rispetti puro delirio.

Possiamo ora chiederci quali sono le singolari e per molti aspetti misteriose condizioni per le quali possiamo avere accesso a questa luce? Lasciando da parte la Rivelazione propriamente detta, che è sempre restata in relazione, in quest'opera, con tutti i miei pensieri, quasi ne costituisse l'orizzonte, direi che dobbiamo irradiare questa luce ciascuno a beneficio dell'altro, ricordando che il nostro compito consiste soprattutto e forse esclusivamente a non presentare alcun ostacolo al suo passaggio *in noi*. Questo, a dispetto di ogni apparenza in contrario, è un compito attivo; è un compito attivo proprio perché l'io è uno che pretende, il cui dovere è di trascendere o distruggere le proprie false pretese. Ciò può essere realizzato soltanto attraverso la libertà e, in un certo senso, è la libertà stessa.

Nella strada percorsa per giungere a queste conclusioni abbiamo potuto isolare altre tentazioni cui dovremmo resistere. Una delle piú pericolose e diffuse è legata al prestigio dei numeri (e delle statistiche). Essa si trova a quel livello di pensiero in cui ha luogo la piú sinistra delle collusioni fra una filosofia degradata e un dogmatismo semplicistico derivante dalle scienze naturali. È come se la mente si corrompesse non appena si abitua a giocare coi numeri cui nulla corrisponde nell'immaginazione (e questo è vero sia per l'infinitamente grande che per l'infinitamente piccolo). Certa-

mente, sarebbe pura follia rifiutare di riconoscere la necessità per l'astronomo e per il fisico, (in quello che è il loro particolare dominio) di tali pericolose manipolazioni. Ma il pericolo comincia quando tali metodi, che di per sé devono sempre essere considerati con un certo sospetto, vengono trasferiti da quei domini in un altro: voglio dire da un campo specializzato del pensiero, che deve far uso di metodi particolari, al campo della concreta attività generale che è quella dell'uomo *in quanto uomo*. Qui dovremmo ripristinare nella loro pienezza il significato, e l'implicita affermazione, della parola « prossimo »; e in nessun punto l'incontro essenziale fra i Vangeli e i risultati della riflessione filosofica rivela piú pienamente la sua fecondità. È impossibile non fare qui allusione a quella specie di aberrazione di cui diede esempio un famoso paleontologo francese. È un uomo che crede sinceramente di essere cristiano ma che ha ceduto piú completamente che qualsiasi altro all'intossicazione dei grandi numeri. In una occasione in cui stava manifestando la sua attenzione sul caso dei milioni di disgraziati che stanno a poco a poco morendo nei campi di lavoro sovietico si dice che abbia esclamato: « Che cosa sono pochi milioni di uomini in relazione all'immensità della storia umana? » Una bestemmia! Pensando in termini di milioni e multipli di milioni, egli non riusciva piú a concepire, salvo in termini di « casi », di astrazioni, l'indicibile e intollerabile realtà della sofferenza del singolo, sofferenza che gli viene completamente occultata dal miraggio dei numeri.

Nella prefazione al mio *Mistero dell'Essere,* proponevo che il mio pensiero venisse d'ora in poi designato sotto il nome di Neosocratismo. In questo contesto quella definizione assume il suo pieno significato. Il ritorno al proprio prossimo sembra essere la vera condizione d'un avvicinamento neosocratico all'essere; e vorrei aggiungere che piú noi ci estraniamo dal nostro prossimo, piú ci perdiamo in una notte in cui non possiamo piú nemmeno distinguere l'essere dal non essere. Ma è possibile non vedere che la tecnocrazia consiste precisamente nel fare astrazione dal nostro prossimo e, a lungo andare, nel negarlo? Ricorderò un'osservazione fattami da un uomo che ha una note-

vole intelligenza, contaminata purtroppo, ahimé, dagli errori del tempo nostro. Mentre gli parlavo della mia ammirazione per tanti giovani cristiani francesi, quasi tutti appartenenti al ceto medio, che lottano coraggiosamente fra grandi difficoltà, per allevare famiglie numerose: « Al contrario, » egli disse vigorosamente, « non c'è nulla da ammirare. Quando ci si è resi conto delle conclusioni cui è recentemente pervenuta la commissione istituita negli Stati Uniti per fare una valutazione delle riserve di generi di prima necessità esistenti nel mondo, quella fecondità per cui provate tanta meravigliosa ammirazione appare come una semplice pazzia. » Il drammaturgo che è in me — e potrei aggiungere lo scrittore di teatro comico — immaginò immediatamente una giovane coppia che, prima di decidersi a dare vita a un bambino, si rivolge ad un gruppo di esperti per conoscere la situazione dei raccolti nel Sud America o nell'Africa centrale. Il mio amico si dimenticava che nella stessa Francia, come risultato dell'accumularsi degli errori del nostro sistema di governo, intiere fertili regioni vengono lasciate incoltivate. Una famiglia non deve pensare su scala mondiale, non deve fare del suo orizzonte un orizzonte senza confini. Pensare il contrario significa essere un tecnocrate.

Peccherei naturalmente di cattiva fede se rifiutassi di ammettere che esiste effettivamente un problema reale e terribile della sovrappopolazione del mondo; ma è l'uomo come è fatto oggi capace di affrontare questo problema e perfino di porlo in termini accettabili? Esso è in realtà un problema per un demiurgo; ma l'idea d'un demiurgo umano è contraddittoria, e stiamo pagando un caro prezzo per non averlo riconosciuto prima: il prezzo della decadenza spirituale in cui oggi ci troviamo. Per parte mia, io penso qui che la funzione del filosofo consiste soprattutto nel porre gli uomini di scienza e d'azione in guardia contro una *hybris* di questo genere: contro cioè tale smisurata arroganza.

È nostro dovere non solo rendere generalmente noti gli imprescrittibili diritti dell'universale, ma anche determinare con la massima precisione il terreno su cui questi diritti possono essere effettivamente difesi. Nella mia introduzione, ho detto che la parola « universale »

sembra destinata a dare origine a fraintendimenti di natura tale da oscurare e confondere il suo genuino significato. Siamo quasi irresistibilmente inclinati a intendere per « universale » ciò che presenta il grado piú alto di generalità. Ma si tratta d'una interpretazione contro la quale non si può non reagire con la massima energia. La cosa migliore per la mente, in questo caso, è cercare il proprio appoggio fra le piú alte espressioni del genio umano — voglio dire fra i prodotti dell'arte che hanno un carattere di suprema grandezza. Essendo io stesso musicista, penso, ad esempio, alle ultime opere di Beethoven. Come è possibile non vedere che qualsiasi nozione di generalità è del tutto inapplicabile qui? Al contrario, se una sonata come l'Opera 111 o un quartetto come l'Opera 127 ci introduce a ciò che vi è di piú intimo e vorrei perfin dire di piú sacro nella nostra condizione umana, al livello dove quella condizione si trascende in un significato che è ad un tempo evidente per sé e al di là d'ogni possibile formulazione, nello stesso tempo si rivolge soltanto a un ristrettissimo numero di gente senza perdere per ciò il suo valore universale. Dobbiamo capire che l'universalità ha il suo posto nella dimensione della profondità e non in quella dell'ampiezza. Dobbiamo dire che l'universale è accessibile soltanto all'individuale? C'è ancora una nozione intorno alla quale dobbiamo procedere con la piú grande cautela. Dobbiamo respingere sia la concezione atomistica che quella collettivistica della società. Entrambe, come ha osservato in modo cosí pregnante Gustave Thibon, sono aspetti complementari dello stesso processo di decomposizione, vorrei dire di mortificazione.

Non può esservi alcuna autentica profondità se non c'è comunione reale; ma non ci sarà alcuna comunione reale fra individui che pongono il loro centro in sé stessi e di conseguenza sono morbosamente induriti, né nel cuore della massa all'interno dello stato di massa. La genuina nozione di intersoggettività su cui tutta la mia piú recente opera si basa presuppone una reciproca apertura fra gli individui senza la quale non è concepibile alcun genere di spiritualità.

Ma questo fatto ha una particolare importanza dal punto di vista dell'azione e ci apre nuovi orizzonti.

L'universale può veramente incorporarsi soltanto in gruppi piuttosto ristretti in ampiezza ed animati da uno spirito d'amore. Da questo punto di vista, è molto importante riabilitare quell'idea aristocratica che è stata oggi screditata per le peggiori ragioni possibili, in nome di un egalitarismo che non resiste neppure un momento al pensiero critico. Solo che, naturalmente, il contenuto dell'idea di aristocrazia dev'essere rinnovato. Dovremmo pensare in particolare a ciò che avrebbe potuto essere un'aristocrazia artigianale; dico «avrebbe potuto essere» perché la quasi sistematica distruzione dell'artigianato in Francia a cui ha contribuito una legislazione idiota ci obbliga, qui, a proiettare nel passato le nostre congetture. Ma è assolutamente necessario che le aristocrazie vengano ricostituite, poiché dobbiamo affrontare il fatto terribile che ogni processo di livellamento procede necessariamente verso il basso, verso la base della gerarchia: non c'è né può esservi una cosa tale che possa livellarsi «verso l'alto». Non può esservi alcun problema piú serio che quello d'investigare intorno a quali centri, a quali punti focali, queste nuove aristocrazie possono costituirsi. E' probabile che questo tormentoso problema non implichi una soluzione generale ed astratta. Ci sono e possono esservi soltanto casi particolari, gruppi che riescono a formarsi secondo le circostanze intorno ad una istituzione, a una personalità, ad una idea vivente e cosí via.

Ma c'è un'osservazione complementare da fare. In ogni caso un tale gruppo corre il rischio di chiudersi in se stesso e di diventare una setta od un «piccolo clan» venendo cosí a tradire il valore universale che dovrebbe incarnare. C'è perciò, per ogni gruppo, il dovere di restare in uno stato di attiva aspettazione e di disponibilità in relazione ad altri gruppi mossi da un'ispirazione diversa, con i quali dovrebbe avere scambi fecondi di punti di vista; e ciò può avvenire solo alla condizione che ogni gruppo sappia restare qualche cosa di vivo ed evitare il morboso indurimento che deriva dal diventare il luogo di una specie d'autoidolatria. La vita del gruppo, inoltre, può svilupparsi solo nel tempo. Essa si muove verso un compimento ch'è fuori del tempo, che sarebbe futile cercare d'anticipare

in immaginazione, ma di cui il gioioso presentimento è, comunque sia, la molla principale di ogni attività meritevole di questo nome, di ogni vera creazione. Una vita cosí è, per sua natura, una vita d'avventura; non esclude i rischi ma piuttosto li presuppone. D'altra parte i princípi d'una vita cosí non possono essere generalizzati e messi innanzi come una sorta di sistema. Direi, anzi, che tutto ciò che può essere ridotto a sistema è incompatibile con la piú profonda intima necessità che anima una tale vita, e che questa necessità implica il misterioso incontro della mente e del cuore.

Bisognerebbe aggiungere che spetta a noi fare di tali idee guida una realtà, cioè a dire, incarnarle. Perché esse resteranno delle menzogne se non assumono una determinata forma pratica. È giusto affermare che non c'è nessuno — ed io qui penso altrettanto alle vite piú umili che a quelle che attirano la nostra attenzione — che non trovi se stesso collocato in un ambiente concreto nel quale è possibile ed anche richiesta l'incarnazione di queste idee guida. Non esiste nessuno che non sia in condizione d'incoraggiare, dentro di sé e fuori di sé, lo spirito di verità e d'amore. Ma bisognerebbe subito aggiungere la proposizione inversa: non c'è alcuno che non sia in condizione, attraverso i poteri di rifiuto di cui dispone, di porre ostacoli sulla via di tale incoraggiamento e cosí di mantenere nel mondo uno stato di cecità, di mutua sfiducia, d'interna divisione, lastricanti la strada che porta alla distruzione del mondo ed anche alla sua propria. Ciò che a noi tutti si richiede, chiunque si sia — e qui giace veramente quello che si potrebbe chiamare il nostro segreto esistenzialista — è di scoprire quale sia quella sfera, per quanto ristretta possa essere, nella quale la nostra attività può essere vitalmente connessa con quel fine universale, che è il fine dell'amore e della verità nel mondo. Il nostro errore o la nostra colpa consiste invariabilmente nella nostra volontà di persuaderci che tale sfera non esiste e che il nostro contributo al compito che deve realizzarsi nel mondo non possa avere il minimo rilievo. Un errore ancora piú serio consiste nel negare l'esistenza o la categori-

cità di tale compito e di chiuderci nella consapevolezza d'una sterile libertà.

Sono molto lontano, naturalmente, dal nascondere a me stesso le obbiezioni cui può dar luogo questo mio tentativo di derivare dai risultati della riflessione filosofica un tipo di saggezza pratica. La piú seria di queste obbiezioni potrebbe esprimersi come segue: « Questo tentativo di richiamarci al senso del nostro prossimo e alla coscienza del nostro ambiente immediato non è essenzialmente reazionario? Non si risolve alla fine nel fare piazza pulita di tutto ciò che si è faticosamente costruito negli ultimi secoli? Non state istituendo un rovinoso divorzio non solo fra scienza e filosofia, ma fra il mondo infinitamente allargato della scienza moderna e dell'attività tecnica da una parte e dall'altra il ristretto campo in cui sembra, secondo voi, che la riflessione filosofica, guidata da un forte senso d'intimità, dovrebbe svolgersi? Per voi, il senso dell'intimità pretende di allearsi col senso dell'essere, evocato ed invocato da voi nella sua pienezza. Che voi lo riconosciate o no esplicitamente, non state incitando chiunque si mostri docile alle istruzioni, o piuttosto all'appello del filosofo, di mettersi in disparte dal mondo della tecnica e di far uso delle risorse che esso gli offre soltanto con diffidente parsimonia? Ma se il saggio in un certo senso si rifiuta di prendersi cura del mondo della tecnica moderna, non assume, perciò solo, un atteggiamento di condanna nei riguardi di esso, atteggiamento che può portarlo alla distruzione? »

È assai dubbio, in effetti, che il problema possa realmente essere espresso in termini generali come questi, termini che presuppongono che il critico abbia preso in considerazione il caso estremo. Ho già denunciato la preoccupante facilità con la quale possono essere costruiti argomenti basati su un immaginario caso limite. Il mio primo argomento comunque è questo: non è affare del filosofo o del saggio assumersi la responsabilità d'un mondo tecnocratico; potrebbe farlo soltanto rendendosi schiavo di esso. L'ideale del filosofo — che seduceva Comte e Renan, almeno il Renan di certi momenti, è chimerico, e va anzi annoverato fra le nostre tentazioni. Ma qui, come in qualsiasi altro posto, dobbiamo anche denunciare l'errore che

consiste nel pensare, *grosso modo*, di formare nell'immaginazione unità o totalità che di fatto non esistono. « Il mondo delle tecniche » è una di tali unità immaginarie e « la filosofia » un altro. Noi abbiamo ogni ragione per credere che l'unificazione del mondo, se effettuata sul piano e dal punto di vista della forza, conciderebbe con la distruzione di esso.

Se non ci si fa ingannare dalle parole si vede chiaramente che codesta unificazione materiale non ha la minima relazione con l'unica forma d'unità che abbia importanza spirituale, quella dei cuori e delle menti. Quanto alla filosofia con la lettera maiuscola, essa non è che un idolo. Ciò che è reale è un tipo di vita illuminata dall'attività riflettente del pensiero che può e dovrebbe essere perseguita ad ogni livello dell'attività umana. Penso altrettanto a quella dell'amministratore che a quella del dottore e del magistrato. Tuttavia quando oggi si parla del filosofo si pensa quasi sempre effettivamente al professore universitario di filosofia. Ma, ahimé, abbiamo già visto, sviluppando il nostro argomento, che il professore di filosofia è oggi anch'esso esposto alle peggiori tentazioni. Penso, per esempio, a ciò che un giovane filosofo di notevole intelligenza mi diceva recentemente a Basilea. Criticando con molta cortesia e distinzione le idee ch'ero giust'allora venuto esponendo sui doveri del filosofo nel mondo di oggi, egli affermò che il filosofo come tale non dovrebbe mai porre la questione se un certo corso di azioni è opportuno. Egli non vedeva che un filosofo che avanzasse una pretesa di questo genere, di parlare soltanto in termini d'assoluto, negherebbe totalmente a se stesso la possibilità di arrecare un contributo importante ad ogni problema concreto. In linea generale, *possiamo* affermare che non vi è nulla di piú caratteristico dell'incredibile cecità dei professori di filosofia quando decidono di prendere posizione su questioni politiche. Si scopre in essi uno spirito d'avventatezza che può essere spiegato, come Alain, penso, vide molto chiaramente, soltanto col fatto che, a differenza dei dottori, degli architetti o degli ingegneri, essi sono principalmente a contatto con parole ed idee e quasi mai con le cose. L'illusione di volare è un'illusione malinconica nel caso dell'uomo che non sa neppure cam-

minare e che, a causa di ciò, disprezza il camminare stesso. E il nostro mondo è fatto oggi in tal modo che un uomo può credere di stare volando quando invece non ha lasciato la propria poltrona; esiste un sognare ad occhi aperti che, proprio per sua natura, non può prender coscienza di sé, ed esiste proprio al livello del pensiero che si compiace delle pure astrazioni. Durante un recente viaggio al Marocco, potei osservare con trepidazione gli incredibili misfatti di cui possono macchiarsi i seguaci delle varie ideologie quando, respingendo la realtà, pretendono di giudicare in base alle loro categorie anche uomini ed eventi cui quelle categorie sono assolutamente inapplicabili. Il tragico è che tali astrazioni sono lungi dall'essere senza conseguenze pratiche: sono latenti in esse quasi infinite possibilità di disordine. Cosí termino come ho cominciato: il filosofo può aiutar l'uomo a salvarsi da se stesso soltanto con una spietata ed insistente denuncia dello spirito d'astrazione. Non c'è dubbio che egli verrà denunciato come un conservatore, un reazionario, forse anche come un fascista — per quanto egli sappia che è suo dovere denunciare il Fascismo come uno dei cancri della democrazia — ma cosa importa questo? Sono le masse che gli urlano quelle accuse, o, al massimo, l'uomo ch'è solo un'eco delle masse. Ma il filosofo sa che la massa stessa è una menzogna e che è *contro la massa* e *per l'universale* che egli deve portare testimonianza.

XVIII

LA FILOSOFIA D'UN LIBERALE

Salvador De Madariaga, scrittore e diplomatico spagnolo, nacque nel 1886 e studiò da ingegnere. Nel 1916 a Londra divenne giornalista e nel 1921 entrò nel Segretariato della Lega delle Nazioni, dove, l'anno seguente, passò alla direzione della sezione per il disarmo. Fra il 1928 e il 1931 fu professore di letteratura spagnola ad Oxford, ambasciatore agli Stati Uniti e Delegato spagnolo al Consiglio della Lega delle Nazioni. È stato anche ambasciatore in Francia. Scrive in inglese, francese, spagnolo; si è dedicato all'analisi dei diversi tipi nazionali in Europa ed è stato un energico sostenitore dell'internazionalismo. Lo scritto che segue è estratto dal suo ultimo libro, *Dall'angoscia alla libertà*, pubblicato a Parigi in francese nel 1954. Il Dott. Madariaga vive ad Oxford, in Inghilterra.

DALL'ANGOSCIA ALLA LIBERTA': LA FEDE DI UN LIBERALE RIVOLUZIONARIO

di Salvador De Madariaga

I. Introduzione

« Ai nostri giorni, » afferma il professore, « l'uomo medio pensa meno alla libertà che alle uova col prosciutto ogni mattina a colazione. » Egli dice questo in un tono che non lascia dubbi circa il *suo atteggiamento*. Egli è perfettamente d'accordo con il suo « uomo medio ». Ed io gli rispondo: « Per curare questo stato d'animo non c'è nulla di meglio di dieci anni di prigione con uova e prosciutto ogni mattina a colazione. » Avevo certamente ragione di correggere il suo errore di giudizio; ma egli aveva ragione di pensare che tale è oggi l'atteggiamento generale dell'uomo medio.

L'uomo medio. Sí. Noi sappiamo tutti, perché ce l'hanno detto tante volte a scuola, che l'abbondanza d'un bene abbassa il suo valore. È poi perfettamente possibile che, nei paesi liberi, la libertà abbondi in un tale grado che uno finisca col sottovalutarla. Che cosa è piú prezioso dell'aria o dell'acqua? Eppure noi non diamo ad esse un grande valore perché si trovano dappertutto. Cionondimeno, per quanto si riferisce alla libertà si è tentati di avanzare un'altra spiegazione: l'evoluzione verso un edonismo puramente materialistico sta portando l'umanità a preferire i piaceri del corpo alle gioie dello spirito, la prima delle quali è la libertà.

Ad ogni modo lasciateci dire che sono noti casi di uomini in grande necessità non di uova al prosciutto ma semplicemente di pane secco che hanno preferito la libertà. Nel corso di un'elezione generale sotto la Seconda Repubblica Spagnola, fra il 1931 e il 1936, un bracciante con indosso tutte le stigmate della fame cronica si trovava in una fila davanti a un seggio elettorale a Granada. Un agente dei conservatori a servizio di quei proprietari che tenevano lui e la sua famiglia in condizioni di fame, gli fece balenare davanti agli occhi una moneta d'argento che teneva nel cavo della mano. Nessuna reazione da parte del lavoratore. L'agente gli mostrò allora una banconota d'un valore cinque volte superiore. Il bracciante fissò passivamente il biglietto, corrispondente al salario d'una settimana quando qualcuno l'assumeva. Irritato da quell'indifferenza l'agente trasse fuori un biglietto d'un valore quattro volte piú alto, una vera fortuna per lo scheletro vivente ch'egli voleva comprare. Questa volta l'impassibilità diede luogo al disprezzo e il bracciante lasciò cadere una frase che è necessario, per farne apprezzare tutta la rude energia, riportare in spagnolo: *En qui hambre mando yo* (della mia fame sono padrone io).

Questa splendida frase meriterebbe di diventare il motto e il simbolo della libertà. Andrebbe allargato il senso della parola fame fino ad includere tutte le necessità vitali dell'uomo. Poiché l'istinto della libertà non è altro, alla base, che una grande fame di essere, una fame illimitata, la fame di ciò che ancora non è. E questa fame per quello che ancora non è, è imposta all'uomo da quello che già è, giacché l'una è già in germe nell'altra, come l'intera parabola è già nei suoi primi tre punti. Cosí l'istinto della libertà è, in definitiva, fedeltà a se stesso. Qualunque possa essere l'intimità dei legami che ci uniscono agli altri esseri umani, ognuno di noi ha il senso del proprio destino come di qualcosa di unico e solo. Se la vita getta una sfida al nostro destino, noi sentiamo che, qualunque possa essere il valore del sostegno morale e del consiglio degli altri, quali che possano essere le conseguenze che la nostra decisione comporta per gli altri, noi dobbia-

mo ritenere il potere sovrano di decidere: dobbiamo restar padroni della nostra fame.

È libero quindi chi sa come tenere nelle proprie mani il potere di decidere, ad ogni passo, il corso della sua vita, e chi vive in una società che non impedisca l'esercizio di tale potere. La libertà positiva risulta allora da due sistemi di forze: l'atteggiamento dell'individuo verso la propria libertà, e l'atteggiamento della società verso la libertà di ciascuno dei suoi membri. Il nostro mondo moderno distingue oggi due tipi di società: quelle modellate su Mosca, e quelle che hanno conservato le loro tradizionali evoluzioni autonome, e che, ad una prima approssimazione almeno, potrebbero considerarsi come libere. Il primo gruppo ha quasi interamente distrutto il margine di scelta dei suoi cittadini. La libertà individuale in quella società si muove lungo un sentiero estremamente stretto. Non c'è quasi decisione vitale per l'individuo che lo stato non si assuma per lui.

Spesso si tenta di affermare che in queste società la perdita della libertà politica è compensata dal guadagno della libertà economica. Questo non è vero. Certo esiste il trasferimento, dopo tutto puramente teorico, della proprietà dei mezzi di produzione dai « capitalisti » ai « lavoratori ». Ma per il motivo che, in realtà, il nuovo proprietario è lo Stato, i lavoratori sotto il comunismo sovietico godono d'una libertà economica molto meno ampia che sotto il capitalismo anche se dovuta soltanto al fatto che essi non possono lavorare che per un solo padrone. Ma anche ammesso che codesta perdita di libertà economica possa diventare un guadagno, a che cosa servirebbe? Che valore ha la libertà economica senza la libertà politica che la garantisca? Gli stati modellati su Mosca possono bene offrire ai lavoratori tutta la libertà economica che vogliono: senza una pubblica opinione, senza libertà di stampa, di organizzazione e d'associazione politica, chi impedirà ai burocrati, che sono in realtà i padroni, di farsi beffe della libertà economica e di spedire in Siberia, con tutte le libertà economiche dietro le spalle, i lavoratori che potrebbero protestare?

Tali sottigliezze sulla libertà (libertà economica? libertà politica?) non sono che *distinguo* scolastici

inventati dagli stalinisti, gli spiriti piú medioevali che il mondo moderno si sia mai sognato di vedere ai nostri giorni, inventate allo scopo di sviare la pubblica attenzione dal sostantivo che essi maltrattano — libertà — verso l'aggettivo. Se, nel corso d'una discussione sulla libertà, il vostro oppositore comincia a spaccare i capelli in quattro con domande come: « Di quale genere di libertà state esattamente parlando? » potete star certi che la libertà non gli interessa affatto. La libertà, come la giustizia, la verità, l'amore, è una di quelle pure essenze che respingono ogni aggettivo. Pensate un matematico impegnato in un problema di calcolo che domandi se la soluzione delle sue equazioni debba essere politica o economica; o un giudice ansioso di sapere se la sua sentenza debba essere dettata da considerazioni economiche o politiche; o Romeo che dica a Giulietta: « Io ti amo d'un amore economico. Esso ti compenserà della mia mancanza d'amore politico. » No. Diciamo di no a tutte queste chiacchiere insensate, e dichiariamo che la libertà è una e indivisibile e se le camminate sul pollice del piede la calpestate tutta.

Ma l'abbominevole tortura cui è soggetta la libertà nei paesi comunisti non ci dovrebbe far dimenticare che essa è in pericolo anche nei paesi chiamati liberi. Non si tratta qui di restrizioni temporanee imposte alla libertà esclusivamente dalla minaccia sovietica. Una città assediata è certamente obbligata a restringere la libertà dei suoi cittadini finché l'assedio dura. Ma, trascurando queste limitazioni occasionali, la libertà è minacciata in modo assolutamente ingiustificabile nel cosiddetto libero Occidente. Due pericoli si rizzano contro di essa: lo Stato tende a rendere sempre piú vasta la sua sfera d'azione; e l'individuo sembra sempre piú incline a preferire le uova al prosciutto alla libertà.

La tendenza ad acquistare sempre piú potere è naturale all'uomo. Se in effetti lo Stato è incarnato in M. Durand o in Mr. Smith o in Herr Schultz, questi esseri umani, già potenti dietro le loro gigantesche scrivanie, lo vogliono diventare ancora di piú. Il fattore soggettivo si trova rinforzato da un altro fattore, quello obbiettivo. Per esempio: il governo decide che il prezzo del latte sarà ridotto ad X. La conseguenza

inevitabile è che i produttori che non trovano piú vantaggio a vendere a quel prezzo, si ritirano dal mercato. Scarsità di latte. I Durand-Smith-Schultz, che in quest'affare *sono* lo Stato, dovrebbero fare qualche cosa. Che cosa? Procurare piú latte? Niente affatto. Procurare una crescita di potere per sé. Chiedono ed ottengono il potere di sovvenzione considerando come marginali i produttori che il prezzo arbitrario ha allontanato dal mercato. All'odore dei sussidi, altri produttori diventano « marginali ». Di qui controllori, contabili... Lo Stato si fa piú grosso.

Questa bramosia di potere dello Stato coincide col desiderio segreto di troppi cittadini di cedere ad esso i loro poteri. Dostoevskij ha detto questo in modo indimenticabile nel racconto del Grande Inquisitore: « Essi si meraviglieranno di noi e ci considereranno come dei, poiché noi siamo pronti a tollerare la libertà che essi hanno trovato cosí terribile ed a dominarli — tanto spaventoso apparirà ad essi essere liberi. » « Nessuna scienza darà loro il pane finché rimangono liberi. Alla fine depositeranno la loro libertà ai nostri piedi e ci diranno: "Fateci schiavi, ma dateci da mangiare". »

Con queste parole il grande scrittore russo ha chiaramente predetto il deplorabile mutare d'orientamento nell'uomo moderno, dalla libertà verso la sicurezza, che si risolve in un aumento quotidiano di potere da parte dello Stato e che conduce fatalmente ad una società il cui ideale sarà quello della stalla modello. Ogni giorno uomini e donne, ossessionati dalla sicurezza, depositano ai piedi dello Stato nuove aree della loro libertà. Il timore soppianta la fame dal suo ruolo di forza producente le azioni umane. La vita umana emigra dall'emisfero mascolino dello spirito a quello femminino. Chi oserà predire le conseguenze di questa evoluzione? Dopo che la bramosia di una vita nuova sia stata repressa per una generazione al placido seno d'una società femminina ci si dovrà meravigliare se tutta codesta pace e placidità se ne voli un giorno in pezzi sotto l'effetto di un'esplosione di bramosia mascolina?

Ma anche se questo disastro non avrà luogo, quale perdita per l'umanità questo costante rimpicciolirsi

delle aree di libertà umana! La storia che avrebbe potuto svolgersi in molte direzioni, varie e diverse, si restringe in un placido canale, piatto e grigio, e la piú meravigliosa delle facoltà umane, il potere di creare la propria vita, si vede spogliata di tutto il suo vigore.

Nato liberale (poiché si nasce liberali come si nasce biondi o bruni) non divenni ufficialmente tale fino alla celebrazione del centenario del Partito Liberale Belga, nel 1947. I Liberali del Belgio invitarono al loro centenario i partiti liberali di molti paesi. A me fecero l'onore d'un invito personale. I partiti liberali, cosí riuniti, posero le basi d'una associazione permanente che è diventata l'Unione Liberale Internazionale. Ne fui presidente fino al 1952 e poi continuai sempre a farne parte.

Nel corso degli studi compiuti prima a Bruxelles poi a Oxford dai liberali associati nel loro organismo internazionale, vennero alla luce notevoli differenze fra i vari punti di vista. Non erano soltanto differenze circa il modo di applicare i princípi del liberalismo, ma differenze sugli stessi princípi. Cosí i liberali belgi, i radicali francesi, i liberali italiani e spagnoli ed anche, in certa misura, quelli tedeschi, consideravano l'anticlericalismo come parte integrante del loro liberalismo; e molti spinsero il loro anticlericalismo fino ad invocare una fiera opposizione alla Chiesa di Roma, a tutte le chiese, a tutte le religioni, perfino a Dio stesso. D'altra parte, i liberali inglesi vedevano nella loro religione il vero fondamento del loro liberalismo; e lo stesso avvenne, sebbene forse in un grado minore, coi liberali dei popoli nordici e in genere dei paesi del Commonwealth Britannico.

Queste differenze si spiegano forse col fatto che il liberalismo è atteggiamento e temperamento piuttosto che dottrina o filosofia. Quest'atteggiamento presenta insieme un aspetto positivo o attivo e un aspetto negativo o passivo. L'uomo nato liberale tiene soprattuto alla libertà. E la libertà è una di quelle parole che corrono il rischio di affondare sotto il peso dei commentari che vi si fanno sopra... poiché questa parola, libertà, si presta benissimo a diversi punti di vista, giac-

ché designa un'esperienza umana che è possibile vivere a qualsivoglia livello dell'esistenza, dalle oscure caverne del subconscio ai luminosi belvederi del pensiero.

Chi è nato liberale sente la libertà gorgogliare in lui come una copiosa sorgente di linfa vitale, e non ha affatto necessità delle analisi del filosofo per rendersi ragione del suo carattere essenziale. Piú che oggetto del pensiero essa è oggetto del sentire. Un operaio che non ha mai dedicato un minuto della sua vita all'astrazione *sa* che la libertà è necessaria a lui e agli uomini che stanno intorno a lui senza aver mai analizzato la idea di libertà, o quella di *necessità* o quella di *uomo*, e senza nemmeno aver mai intravveduto l'esistenza di tali idee.

La tendenza alla libertà è, dunque, innata all'uomo nato liberale (e in modo sia pure oscurato in tutti gli uomini). Come ogni tendenza, essa può essere definita per la sua *tensione*, vale a dire la capacità di spingersi nella direzione che le è propria quanto piú lontano possibile, contro le resistenze esterne dell'ambiente naturale e sociale, ed anche contro le resistenze interne dell'essere umano stesso su cui la libertà agisce. Questa tendenza alla libertà è quindi una forza di natura, la cui funzione sembrerebbe essere quella di assicurare ad ogni uomo un raggio effettivo d'azione pari a quello del quale è stato dotato dalla natura.

Questo aspetto positivo ed attivo dell'atteggiamento e del temperamento liberale è come duplicato da un aspetto negativo. Il liberale nato ha non solo, nei riguardi della libertà degli altri, rispetto e quasi deferenza; esso manifesta anche una certa impazienza nel vedersi gravato di responsabilità che non siano le proprie. Istintivamente, tende a che ciascuno si gravi del fardello della propria vita; o, come si esprime un proverbio spagnolo, che ogni albero porti la sua vela. Questo istinto, cosí liberale, che vuole ognuno padrone del proprio destino si presenta sotto due facce: da un lato rispetto dell'uomo, dall'altro la propria indipendenza. Ogni uomo sappia d'essere libero da ogni impedimento proveniente da me, ma non cerchi, d'altra parte, di scaricarmi dei suoi fardelli. Questi sono i due aspetti, attivo e passivo, del liberalismo.

Del liberalismo, naturalmente, nel suo periodo iniziale. A questo profondo ma informe livello, i conservatori si definiranno come un gruppo eterogeneo composto di una élite dotata di una fortissima tendenza alla libertà — che si spinge cosí avanti da controllare la libertà degli altri — e custodi di tutti gli altri che hanno soltanto un istinto attenuato della libertà. Con i socialisti la situazione si presenterà un po' diversa. Nel punto essenziale apparirà identica a quella dei conservatori, solo che i leaders si sforzeranno di nascondere nella folla dei loro correligionari il vero aspetto delle loro ambizioni; in buona parte, poi, le stesse élites saranno animate da tendenze egualitarie e la massa fortemente orientata nel senso della sicurezza, mentre sentirà in grado moderato l'istinto della libertà.

Se torniamo ora ai liberali troveremo che l'aspetto negativo del loro atteggiamento, quel rispetto indifferente pel benessere degli altri, può bene estendersi e trasformarsi in una certa neutralità riguardo alle opinioni degli altri. Il liberale avrà perciò la tendenza di reagire con un « Forse avete ragione » alla proclamazione delle piú mostruose eresie. Ci troviamo, ancora una volta, di fronte ad un atteggiamento che presenta due facce: quella positiva, tolleranza creativa; quella negativa, indifferenza di fronte all'errore. «Quanto a me tiro avanti benissimo perché non discuto mai. Se qualcuno tenta d'impiantare una discussione con me, subito mi tiro indietro, » disse un tale. E l'altro interloquí: « Ma sarete pure costretto a discutere, qualche volta. » « Ah, qualche volta sí, naturalmente. » L'aneddoto è tipico d'un certo tipo di liberalismo, un liberalismo da buon compagno accomodante. Ma è questo che si dovrebbe veramente intendere per liberalismo?

È questa ospitalità intellettuale per tutti quelli che si presentano, che tende a fare del liberalismo una porta aperta dove i viaggiatori peggio assortiti possono irrompere a frotte come in un gigantesco caravanserraglio. Come risultato di questo lasciare spalancate tutte le porte, il liberalismo finisce col non avere piú mura, e col perdere, in breve, i limiti che dovrebbero definirlo. Non è dissolvendosi nell'aria sottile dell'indefinito che

il liberalismo può sperare di ringiovanire il mondo. Deve cominciare col definire la dottrina liberale e fissare poi con precisione ciò che il vero liberale intende per tolleranza. Poiché sarebbe assurdo vedere nel liberalismo una scuola pronta ad accettare di tutto, anche quello che è nettamente contrario alla sua vera essenza e alle sue stesse ragioni di esistere. Abbiamo visto ai nostri tempi i piú rabbiosi nemici del liberalismo, i comunisti e i fascisti, richiamarsi al nome del liberalismo per meglio sopprimerlo, e alcuni cosiddetti liberali difendere il diritto dei comunisti ad uccidere la libertà.

È ora di mettere in chiaro questo punto. Il liberale è pronto ad ascoltare tutte le dottrine; ma non crede che tutte possono essere compatibili con la dottrina liberale. È pronto ad ascoltare tutto quello che esse vogliono pubblicamente dire, ma non è obbligato ad ammettere che tutto ciò che ascolta sia vero, giusto o ragionevole. Una volta definita, la dottrina liberale dovrebbe essere difesa dai suoi aderenti con tutta l'intransigenza necessaria: perché l'intransigenza non è altro che l'ombra proiettata dalla luce della nostra fede.

Queste pagine (1) rappresentano un'offerta alla libertà fatta nel momento in cui essa ne ha piú bisogno. Da ogni parte, nell'opinione pubblica mondiale, si alza un clamore che chiede aiuto intellettuale e idee direttrici. A questo clamore solo il liberalismo può dare una risposta soddisfacente. Dev'essere aperto su questa questione un dibattito di ampiezza mondiale. Non dimentico che sono già comparse, sul problema della vita collettiva civile, opere del piú alto interesse; e che alcune di queste opere hanno presentato con forza e chiarezza un punto di vista liberale. Se, ciò malgrado, ardisco presentare queste mie vedute è perché penso che le idee invocate fino ad ora dai liberali soffrono di timido tradizionalismo e di attaccamento a pregiudizi politici che l'esperienza di quasi due secoli ha respinto.

Il liberale non potrà salvare la libertà, ora in pericolo mortale, se non ha il coraggio di attaccare pubblicamente tali pregiudizi. Egli, l'unico rivoluzionario dei nostri giorni, dovrebbe avere il coraggio di passare per reazionario agli occhi dei reazionari conservatori e a

(1) Il libro *De l'Angoisse à la Liberté.*

quelli dei comunisti-marxisti. Ma questo coraggio non bisogna richiederlo all'uomo politico. Certo, i politici non devono mancare di coraggio, ma il loro è un coraggio d'un tipo completamente diverso; e se un uomo impegnato nella politica attiva rischia un'applicazione di certe idee implicite nel credo liberale senza preoccuparsi delle possibili conseguenze, egli non darebbe una prova di coraggio ma di temerità.

L'uomo politico è un uomo d'azione. L'utile è il suo campo. Lo scrittore è uomo di pensiero. Il suo campo è il vero. Cosí è sullo scrittore liberale che incombe il compito di esplorare le idee implicite nella fede liberale per poterla rinnovare, e cosí facendo di definire il liberalismo e di ridargli il suo vigore; ed è solo quando il dibattito cosí iniziato ha espresso le nuove idee e purificato le vecchie che un'opinione liberale ringiovanita permetterà agli uomini politici di domani di incanalare nelle nuove direttive la politica positiva.

Assediato dai compiti quotidiani della battaglia politica l'uomo politico non dev'essere ingombrato dalle idee generali e dai princípi. Il suo compito consiste nella conquista di posizioni tattiche; ed è umano che di quando in quando egli si lascerà disorientare nella strategia. Perciò è anche piú importante che quelli che possono indulgere al lusso di sfidare la pubblica opinione di oggi per meglio preparare l'ordine di domani gli ricordino, di tanto in tanto, lo studio di quelle idee generali e di quei princípi che sono la *raison d'être* della sua battaglia. « Si può far ogni cosa con le baionette, tranne che sedercisi sopra, » disse Napoleone. Non dovrebbe essere possibile per il cinico poter dire: « Si può fare qualsiasi cosa dei princípi, qualsiasi cosa senza eccezione. »

Ma il liberalismo, ciao-amico-ben-venuto, accoglie sotto il suo tetto ospitale troppi individui cosiddetti positivi e realisti, che non vedono piú nei princípi se non mezzi per far denaro. Lasciatecelo dir chiaro: ci sono liberali che difendono la libertà dell'uomo, e liberali che difendono la libertà dei dividendi. Far denaro non è né « bene » né « male ». La moneta è un « medium » neutrale, come l'acqua, l'aria o la carta. Ci si può perdere nell'acqua o nell'aria, volta a volta elementi datori di vita o veleni; si possono scrivere sulla carta sublimi

pensieri come ridicole sciocchezze. Col denaro si possono fare cose grandi, cose piccole, cose fini e cose volgari. Il vero liberale non è contro il denaro — il pregiudizio che affligge tanti fra i bisognosi e gli incapaci. Ma desidererebbe che il denaro restasse al suo posto e fosse uno strumento e non uno scopo.

Il vero liberale comprende gli stretti legami che uniscono il liberalismo economico al liberalismo spirituale, ma sa come subordinare il primo, semplice strumento, al secondo, il vero scopo della sua dottrina. Per questo è pronto a temperare l'individualismo estremistico dei primi tempi, adattandolo nel modo che l'esperienza di due secoli ha mostrato necessario.

È cosí che il liberalismo, nato da un istinto razionale, maturato con la ragione e l'esperienza, fiorisce in saggezza. Questo liberalismo, composto di equilibrio, di esperienza, di comprensione degli uomini e delle cose è allora la conclusione naturale della lunga vita degli uomini di buona volontà.

Pressato dal tempo, ho dovuto molto spesso rassegnarmi, per pubblicare i miei libri a Parigi, di vederli tradotti in francese dall'originale scritto in inglese o in spagnolo. Quest'opera, tuttavia, l'ho scritta direttamente in francese. Mi sembra, infatti, che la deviazione imposta al liberalismo dalla rivoluzione del '93 e dalle idee anglosassoni abbia prodotto sulla vita politica dei paesi latini gli effetti piú formidabili. Francia, Italia e Spagna (e le venti Spagne al di là dell'Atlantico) non possono davvero felicitarsi con sé stesse sul modo come il sistema democratico funziona fra esse. Francia e Italia vedono le loro file liberali ridotte a due terzi dalla presenza massiccia dell'altro terzo comunista che rende assai precaria la vita delle loro istituzioni pubbliche. Lo « spazio » liberale della Spagna è interamente occupato dal militarismo fascista.

Offro questo libro alla Francia, non già come una panacea per curare le tre sorelle latine, ma come un richiamo al dibattito che dovrebbe essere promosso per discutere in piena franchezza e lealtà il vero fondamento delle nostre fedi e delle nostre istituzioni. So benissimo che facendo cosí rischio di andare a cozzare contro quelle idee considerate fino ad oggi come ine-

renti al liberalismo. Io nego che lo siano, e le combatto precisamente perché le considero contrarie al genuino spirito liberale. Ma se ho cercato di formulare le mie opinioni, anche le piú « eretiche », con tutta la precisione di cui io sono capace, devo ripetere qui ciò che è detto nel testo dell'opera, che riconosco la difficoltà estrema che lo spirito incontra nell'applicazione dei princípi piú chiari; e che non presento esempi concreti di proposte riforme politiche alla fine dell'opera se non come una garanzia dell'importanza che annetto ai princípi stessi di cui gli esempi sono applicazioni — sempre pronto a riconoscere gli errori che posso aver commesso a causa della complessità del problema.

Con queste riserve, spero che questo saggio possa non essere immeritevole del fine che mi sono proposto: stimolare un dibattito che possa un giorno sfociare nella fondazione d'una dottrina liberale e di un concreto movimento liberale. Troppo spesso i liberali sono considerati (e si considerano da loro stessi) come socialisti di seconda classe. Non è forse un'etichetta socialista quella che è attaccata ad un importante settore del partito radicale? No: il liberale non dovrebbe assumere la fisionomia d'un socialista moderato o quella d'un conservatore aperto alle esigenze dei tempi. Egli ha una parola propria da dire. Anzi ha da dire la parola piú importante. Soltanto il liberalismo segna e definisce la linea che il progresso umano deve percorrere. Non è senza significato che si parla della nave dello Stato. Ebbene, in una nave la parte piú avanzata non è né la sinistra né la destra ma la prora, che essendo sul davanti, taglia le acque della storia col suo lucido filo tagliente.

II. LA FEDERAZIONE UNIVERSALE

È solo in virtú d'una deformazione relativamente recente del pensiero e del sentimento che le frontiere nazionali hanno acquistato l'eccezionale importanza di cui le vediamo oggi investite. Gli uomini d'élite si sono sempre dichiarati cittadini del mondo; e si potrebbe raccogliere dalle loro opere una superba antologia dell'universalismo il cui motto potrebbe bene essere la

frase di Dante: *Nos autem cui mundus est patria, velut piscibus aequor...*

Se cerchiamo di ridurre le frontiere nazionali alla loro importanza naturale, saremo obbligati ad ammettere che esse realmente esprimono soltanto l'estensione della medesima condizione sociale che vediamo trovarsi all'interno d'ogni paese: la tendenza a creare nella linea frastagliata d'ogni paesaggio fisico un paesaggio sociale strettamente conforme ad esso... E vogliamo concludere che la soluzione liberale e ragionevole del problema della pace dovrebbe essere cercata in una federazione di nazioni.

Ma proprio perché liberali ci siam presi cura, fin dal principio nel costruire i nostri Stati, di non cominciare dall'alto e dal centro ma dalla base e dalla periferia. E, cominciando con la famiglia e con la parrocchia, siamo stati ansiosi d'affermare il diritto d'ogni comunità locale alla piena sovranità naturale in tutti i suoi campi d'attività. Cosí abbiamo lodato altamente la costituzione di comuni, distretti e regioni dotati ciascuno d'un massimo di potere politico e di potere autonomo di decisione. E ci è piaciuto anche considerare ogni comunità come una federazione delle comunità immediatamente inferiori in grandezza e, di conseguenza, con assemblee formate da delegati eletti dalle assemblee delle comunità minori. Solo cosí facendo l'ordinamento ci appare organico e conforme alla natura sociale.

Quando, passando oltre i confini della nazione, consideriamo una federazione di nazioni, resteremo fedeli a quelle regole pratiche che la natura sociale ci ha dettato. Non saremo perciò disposti ad immaginare una federazione internazionale astratta, che non tenga conto alcuno delle forme del pianeta e dei suoi abitanti. E ci lamentiamo soprattutto di tutti gli assurdi piani proposti da gente senza senso della realtà che si crede idealista e che vuole far eleggere un presidente della Repubblica Mondiale da un'assemblea mondiale, eletta a suffragio universale.

Per fortuna, la natura è là, ad impedirci di cadere nel ridicolo e nel caos. Ci sono i mari che disegnano i continenti in cui sono radicati i nostri paesi. Procediamo per passi alla federalizzazione. C'è l'Europa. Quan-

do l'incubo in cui vivono i nostri coeuropei dell'Est avrà avuto fine, l'Europa deve federarsi. Frattanto deve federarsi l'Europa libera. Ma una volta di piú, non ci sarà alcuna assemblea eletta a suffragio universale — e per molte ragioni che abbiamo continuamente esposte nel presentare le idee liberali in conformità alla natura sociale e in contrasto con le concezioni « statistiche » ed inorganiche che trovano oggi favore. Giacché siamo stati indotti a riservare alle comunità piú vicine al popolo — il comune, il distretto, la regione — la massima libertà politica possibile, non ci sentiremmo disposti a minimamente sacrificare sull'altare del Superstato le libertà politiche delle nazioni. Siamo federalisti, perché vediamo ogni organizzazione collettiva come una piramide di federazioni; ma ci chiediamo con trepidazione se molti dei militanti che sinceramente credono di essere federalisti non potrebbero piuttosto essere considerati dei centralisti desiderosi di supercentralizzare il potere in un Superstato europeo. Diciamo allora: *Federazione deve essere, ma soltanto di quello che è indispensabile federare, e nulla di piú.* Poiché è sempre saggio frazionare il potere. Certamente esso è oggi troppo disperso sul piano internazionale, e non solo disperso ma perfino divergente a un punto da rasentare l'incoerenza. È questa incoerenza che dev'essere corretta con la coordinazione ed il senso dell'unità che emaneranno dalle istituzioni federali; ma non è necessario arrivare fino alla concentrazione. Questo modo di vedere le cose comporta la condanna di un'assemblea eletta a suffragio universale diretto.

Ma ci sono altre ragioni per rafforzare la stessa opinione. Elezioni a suffragio universale in Europa si risolverebbero in un abominevole cacofonia di tendenze incoerenti travestite da idee. I popoli europei hanno una solidarietà di destino, ma in essa rimangono nondimeno meravigliosamente diversi, coi loro doni naturali in accordo con gli stadi della loro evoluzione. I linguaggi attraverso cui essi si esprimono sono diversi; gli idiomi in cui pensano e sentono sono ancor piú diversi. Da elezioni europee nient'altro potrebbe derivare se non una somma artificiale di quantità eterogenee ed inconfrontabili fra loro, qualcosa di altrettanto bizzarro come la petizione che un vecchio soldato du-

rante una rivista presentò un giorno a Napoleone: « Joseph Durand. Età: 53, anni di servizio 26; campagne: 14; ferite: 5; figli: 8; totale 106. Chiede la Legion d'Onore. »

Si tratta sempre del persistere della statistica e dell'aritmetica contro la vita e l'integrazione. Giacché — e questa è una ragione di più per respingere l'elezione per suffragio universale diretto per quel che concerne l'Assemblea Europea — l'Europa non è e non sarà mai una nazione. L'Europa è un grappolo di nazioni. Mai, comunque la cosa si faccia, si otterrà successo creando un corpo elettorale europeo. I federalisti europei dovrebbero intraprendere un lavoro originale senza imitare né un paese europeo già formato, come la Francia, né una federazione già realizzata, come la Svizzera o gli Stati Uniti. L'Europa è qualche cosa *sui generis*. Non rassomiglia a nulla. Essa dovrebbe avere istituzioni originali.

Senza dubbio la base più importante di queste istituzioni dovrebbe essere un'assemblea. Ma per il vero liberale tale assemblea dovrebbe essere eletta dai senati delle federazioni nazionali. L'assemblea, a sua volta, fornita di poteri analoghi a quelli dei senati nazionali rispetto agli interessi comuni del continente, eleggerà il governo. Non bisogna farci illusioni circa il potere che le nazioni saranno disposte ad accordare a questo governo europeo. Una solidarietà cosciente potrà fare, per lungo tempo, soltanto lenti progressi e né l'assemblea europea né il governo europeo godranno per lungo tempo di un'autorità confrontabile con quella degli stati nazionali. È anche probabile che al principio le leggi europee votate dall'assemblea non otterranno piena forza se non dopo la ratifica dei senati nazionali.

Comunque ciò possa essere, il corpo politico europeo dovrebbe possedere autorità sufficiente per votare il proprio bilancio, dividere le spese fra le nazioni componenti, organizzare i suoi tribunali e la sua polizia e coordinare le forze armate delle nazioni componenti, o assorbendole in una forza unitaria europea o collegandole insieme. I suoi servizi economici tenderebbero verso l'integrazione continentale, che dovrà tener conto degli interessi nazionali.

Non è affatto necessario anticipare organizzazioni as-

solutamente parallele per gli altri continenti. Fatti storici, politici ed umani possono, in tutto o in parte, prendere il posto dei fatti fisici. Il Commonwealth Britannico, il blocco Ispano-Americano, l'Islam, troppi fattori vengono a complicare il disegno. Ma, con questa riserva, il principio resta lo stesso. Per noi, liberali del ventesimo secolo, non si tratta di federare in un atto solo tutte le nazioni del mondo saltando sopra la balaustra dei continenti. Alcuni organismi federali dovrebbero essere previsti per il Commonwealth Britannico, l'America Spagnola, l'Africa, l'Asia, forse l'Islam. Questi grandi gruppi umani, a loro volta, costituirebbero un Consiglio di non oltre venti rappresentanti che governerebbero la confederazione mondiale. Le Nazioni Unite potrebbero allora smetterla di occuparsi degli affari dell'universo e sarebbe tanto di guadagnato in tempo, carta e denaro.

III. CONCLUSIONE

Se ci volgiamo indietro a gettare uno sguardo sulla strada percorsa e sul modo come essa viene a collocarsi nel quadro del pensiero moderno, potremmo essere tentati di chiederci se la nostra maniera di vedere non permette di considerare sotto una nuova luce l'evolversi delle idee a cominciare dal diciottesimo secolo. Fu, infatti, nel diciottesimo secolo che prese forma e divenne generale quell'atteggiamento critico ironico e corrosivo nei riguardi della religione ufficiale, atteggiamento che da allora fino ai nostri giorni ha continuato sempre a manifestarsi al margine, per cosí dire, *extra muros* della cultura europea. I grandi spiriti di quel secolo sono tutti in rivolta contro la religione dogmatica, ma essi non sono contro Dio né contro l'esistenza di Dio; o, per tornare alla nostra terminologia, essi sono tutti dei cercatori ma non tutti degli atei. D'Alembert, ad esempio, è ateo, ma Voltaire non lo è.

Senza saperlo, questi uomini del diciottesimo secolo iniziarono un'era di purificazione e di semplificazione dell'idea di Dio. Il guadagno netto dei loro sforzi è stato di permettere agli uomini di tutti i paesi e di tutte le culture di « vivere » Dio in modo se non unico, o,

per cosí dire. identico per tutti, almeno non troppo disparato e contraddittorio. A poco a poco, l'ambiente intellettuale cambia, e cambia in modo che l'opinione illuminata del mondo, includendo anche l'opinione degli uomini piú aperti, appartenenti alle religioni dogmatiche, si rende conto dell'assurdità implicita nelle « guerre di religione ». Non ne è assurda perfino l'espressione? È possibile che degli uomini possano farsi reciprocamente a pezzi su delle differenze nel modo d'intendere ciò che sorpassa le loro capacità e su delle definizioni di ciò che li trascende? Il movimento iniziato dagli illuministi, e preceduto da nomi gloriosi come quelli di Cervantes e Montaigne, ebbe come funzione storica di scuotere l'albero delle grandi religioni, liberandolo dalle foglie morte e dai rami marci, dall'edera parassita e perfino dai pipistrelli e dai gufi, per preparare non certo una religione unica, che è una trappola, ma una possibile *entente* con Dio, senza la quale appare inconcepibile l'*entente* fra gli uomini.

Ma questo movimento ebbe anche profonde radici sia nella Riforma che tra gli ebrei. Essendo l'uomo quello che è, — una specie di fiume della vita, ora specchio chiaro e trasparente della luce del cielo, ora torrente riboccante, agitato dalle forze terrestri — questi movimenti di idee che egli crea e sviluppa attraverso la storia, raramente assomigliano a bei cristalli regolari, ma piuttosto a misture a tal grado incoerenti che si fa fatica, talvolta, a credere che possano essere uscite da un solo e unico cervello.

I capi della Riforma furono tutti afflitti da una certa incoerenza, Lutero piú di tutti. Possiamo rappresentarceli come dei teologi infetti dal dogma nello stesso modo di Roma, se non peggio ancora. Calvino, mettendo a morte Serveto, non cedette in nulla a Torquemada, se non nella quantità. In quanto però essi semplificarono dogma e culto e in quanto spezzarono il monopolio di Roma, gli uomini della Riforma prepararono il movimento degli enciclopedisti ed in qualche modo ne furono una parte, almeno sotto l'aspetto che qui viene considerato.

Lo stesso può dirsi per gli Ebrei e particolarmente per gli Ebrei convertiti. Lo studio dell'influenza dei *conversos* sulla chiesa spagnola, mostra che la tenden-

za di questi teologi, illuminati, eruditi, ma strettamente ortodossi che l'Ebraismo diede alla Chiesa, era tutto orientato verso la semplificazione, verso l'eliminazione degli aspetti secondari del culto in modo da non conservare se non l'essenziale. La cosa può essere forse qui considerata come un « trasferimento » alla religione di Cristo dell'atteggiamento astratto che caratterizzava la religione di Jahvè. Ma il tratto dominante che unisce i tre rami del movimento, il protestante, l'israelitico e quello degli enciclopedisti, è l'intellettualismo. La semplificazione e la purificazione dell'idea di Dio sono opera degli intellettuali.

In ciò sta la forza del movimento, giacché è per mezzo della critica razionale che l'idea di Dio può assumere fra gli uomini un carattere universale. Ma lí sta anche la sua debolezza, e per due ragioni. La prima è che l'uomo medio tiene meno a Dio che alla propria idea di Dio. In realtà, il Dio universale si trova sempre in opposizione col dio locale, e il lavoro critico di purificazione e di semplificazione degli dei locali per trasformarli nel Dio universale deve cominciare sempre di nuovo. Questa è tuttavia una tensione feconda che rinvigorisce lo stesso movimento intellettuale.

L'altra causa di debolezza del movimento di critica intellettuale è piú seria. Essa implica un eccesso di azione corrosiva dell'acido intellettuale che dopo aver spazzato via tutte le impurità che offuscano il metallo della religione, finisce con l'intaccare il metallo stesso. Abbiamo visto la differenza fra d'Alembert e Voltaire, l'uno ateo e l'altro deista. Da quei due uomini, considerati come simboli, emergono due correnti d'opinione divergenti, una che va verso il giacobinismo, l'altra verso il liberalismo.

Che cosa ci dice chiaramente la natura? La natura ci dice che dacché la vita è apparsa sul nostro pianeta la legge universale del mondo fisico si trova in lotta con un'altra legge di carattere nettamente contrario. Se il mondo fisico tende verso il comune, l'eguale, la quantità senza qualità, la superficie senza altezze o profondità, l'immobilità e la morte, il mondo organico tende sempre verso il singolare, la gerarchia, la qualità uni-

ca, le altezze e le profondità, il movimento e la vita. L'opposizione è evidente ed appare irreducibile.

Possiam dare, allora, all'avvento della vita sul pianeta, il valore di un'incarnazione dello Spirito. Dal momento in cui questo evento ha luogo comincia una battaglia fra lo Spirito e la Terra e la sofferenza che ne scaturisce è già visibile negli occhi dei cani prima di prorompere nella Nona Sinfonia, nel *Re Lear* o ne *I fratelli Karamazov*. La storia umana è la storia di questa lotta. L'umanità, affrontando l'avversario, non forma un unico fronte. Essa si divide, o piuttosto è naturalmente divisa, in gruppi umani — razze, tribú, nazioni, imperi, religioni, filosofie — che prendono forma e colore dal paesaggio naturale e sociale in cui si trovano. Per descriverli bisognerebbe scrivere la storia universale. Limitiamoci qui a passare in rivista i modi in cui i diversi gruppi del movimento intellettuale moderno reagiscono di fronte a questo conflitto.

Il Giacobinismo ateo conduce a negare l'avvento dello spirito. Esso non scorge contraddizione tra le leggi della biologia e quelle della fisica; spera sempre di trovare la strada buona per sistemare i fenomeni vitali, come tante mattonelle, sotto i princípi di Clausius-Carnot-Boltzmann (2) — risolvendo la vita in un complesso di fenomeni fisici.

La vita collettiva, come il Giacobino la comprende, obbedisce al principio Clausius-Carnot. Non voglio dire con questo che sia esistito un qualche uomo politico ch'ebbe chiara coscienza di ciò. Ma si constata che le scuole politiche che nascono dal Giacobinismo ateo operano precisamente nel senso del secondo principio della termodinamica. Sono, infatti favorevoli al livellamento, contrarie alla gerarchia, sempre pronte a piegarsi di fronte alla quantità e con le sopracciglia aggrottate innanzi alla qualità. Confinate nella gabbia d'acciaio del determinismo, esse sono incapaci, quali che siano le loro parole, di credere nella libertà e perfino di comprenderla. La conclusione perfetta di questo modo di pensare è il Comunismo; lo scalino intermedio, il sociali-

(2) I fondatori tedesco, francese ed austriaco della moderna termodinamica, che tratta della conversione fra energia meccanica e calore.

smo. Questa strada porta alla mineralizzazione degli uomini, al macinamento delle istituzioni, delle classi e degli strati sociali fino alla riduzione della società ad un mucchio di sabbia. Trionfo delle forze terrestri.

All'altro estremo, il movimento fa un patto con gli dei nazionali. Accetta la gerarchia e la qualità, ma solo sotto la supremazia della nazione e dei connazionali. Qui lo Spirito, non trovandosi negato e rinnegato, come nelle scuole materialistiche, atee e deterministiche, apparirà come chinato e quasi attratto in se stesso dall'urto ricevuto dalle forze terrestri. Siamo nel mondo dell'uomo demoniaco che fa la sua apparizione come un pescecane fra i pesci feroci e le belve. È il mondo che Darwin cercava di spiegare se non di giustificare con la tesi della sopravvivenza del piú adatto: il mondo della foresta, dei mari e dei pesci da preda.

Le scuole politiche che traggono la loro ispirazione da quest'ala, l'ala nera del movimento intellettualistico, si distinguono da quelli dell'ala rossa in ciò, che l'ala rossa non riconosce Dio, mentre l'ala nera lo riconosce, ma soltanto nella forma d'un animale nazionale — aquila, leone, gallo, leopardo, orso. Siamo ora in un mondo cannibalico che, se non mangia gli individui, fa d'interi popoli foraggio per cannoni. Questo spirito demoniaco opera allo stato puro soltanto nelle dottrine totalitarie. Ma la fede nazionalistica e imperialistica, diluita in dosi piú o meno concentrate nel solvente liberale, s'incontra anche nella maggioranza delle scuole marxiste del mondo Occidentale, soprattutto fra le grandi potenze dove il potere è di per sé una tentazione cui solo pochi cittadini sono in grado di resistere.

L'evoluzione umana, bisogna ammetterlo, è dominata da queste due ali del movimento intellettualistico sorto dalla riforma del diciottesimo secolo. Né l'una né l'altra è in armonia con la natura sociale. Ciascuna nega la libertà. L'una, l'ala rossa, non nega l'unità umana; al contrario, l'afferma. Ma, incapace di concepire la libera e creativa essenza della libertà, non è capace di guidare gli uomini se non verso l'unità della morte e del deserto di sabbia. L'altra nega generalmente l'unità umana e anche quando l'afferma è soltanto una tattica per meglio combattere nella « lotta

per l'esistenza », nella guerra mortale condotta dagli dei nazionali nella giungla preistorica.

Solo il vero liberalismo apre la strada che scorre fra il deserto rosso e la giungla nera e che porta verso il futuro. Esso intende e rispetta lo Spirito e si sforza d'incarnarlo. Esso tien conto dell'opposizione fra legge fisica - livellatrice, egalitaria e quantitativa - e la legge vitale-gerarchica, differenziata, qualitativa. Esso proclama soprattutto la natura assolutamente essenziale della libertà. Sotto questo riguardo, il liberalismo è il solo principio conforme alla natura sociale ed alla sua evoluzione. Giacché esso sa che l'opposizione fra natura fisica e natura sociale è irriducibile e che la linea dell'evoluzione umana non dovrebbe cercare di avvicinarsi a quella della natura fisica, come vuole l'ala rossa, o alla natura animale, come vuole l'ala nera, ma ritrarsi da quei due aspetti della natura per conformarsi alla natura sociale, ed innalzare cosí l'uomo verso lo Spirito.

3.2.60

cfr. l'articolo su Rabindranath Tagore, in "Missioni", marzo 1961 - La posizione religiosa di Tagore è analoga a quella di Radhakrishnan.

Lo stesso, del resto, può dirsi della religiosità di Gandhi.

XIX

UN FILOSOFO DELL'ORIENTE E DELL'OCCIDENTE

Sarvepalli Radhakrishnan, considerato generalmente come il piú eminente esponente delle ricche tradizioni filosofiche dell'Estremo Oriente e il piú autorevole sostenitore d'un avvicinamento dell'Oriente e dell'Occidente in una riconciliazione dei valori spirituali, è nato in una piccola città dell'India meridionale, ma gli anni adulti lo videro cittadino del mondo, sia europeo che asiatico.

Fece i suoi primi studi in un'istituzione missionaria cristiana dei Luterani a Tirupati. Cominciò la sua carriera di professore come insegnante di filosofia nel Madras Presidency College nel 1909, dove per sette anni studiò i classici dell'Induismo, come pure le opere scolastiche del Buddismo e del Jainismo.

« Pure ammirando i grandi maestri del pensiero, antico e moderno, orientale ed occidentale, non posso dire di seguirne uno in particolare, accogliendone completamente gli insegnamenti. Non voglio dire di essermi rifiutato di imparare da altri e di non aver tratto vantaggio da essi. Pur essendo stato fortemente stimolato dagli spiriti di quelli che ho studiato, il mio pensiero non si accorda con nessuno dei grandi modelli tradizionali. Ché il mio pensiero ha una sorgente diversa e procede dalla mia esperienza personale, che non è la stessa cosa di quanto si viene acquistando soltanto con lo studio e con la lettura. È nato piuttosto da un'esperienza spirituale che dedotto logicamente da

alcune premesse. La filosofia è prodotta piú dal nostro incontro con la realtà che dallo studio storico degli incontri di quanti ci hanno preceduto. Nei miei scritti ho cercato di comunicare quella che è la mia intuizione dei significati della vita. Non sono sicuro, tuttavia, di esser riuscito a comunicare le mie piú intime idee. Ho cercato di dimostrare come la mia concezione fornisca una valida interpretazione del mondo che a me pare coerente con se stessa, in accordo con i fatti quali li conosciamo e stimolante la vita dello spirito.

« ... Penso oggi che la sapienza indiana è essenziale non solo per il risveglio della nazione indiana ma anche per la rieducazione della razza umana. »

Sarvepalli Radhakrishnan, che è membro del All Souls College, Oxford, membro onorario della Royal Asiatic Society of Bengal, professore di Religioni ed Etiche Orientali ad Oxford, e insignito di titoli onorari in molte università del mondo, fu prescelto Vicepresidente dell'India nel maggio del 1952, carica che tuttora riveste. Prima era stato Ambasciatore indiano nell'U.R.S.S., e prima ancora membro dell'Assemblea Costituente Indiana, membro della commissione esecutiva dell'Unesco, e poi presidente, in Parigi, della commissione stessa. Sarvepalli è stato presidente della Silver Jubilee Session del Congresso Filosofico Indiano, a Calcutta, nel 1950, e, venti anni prima, presidente della Conferenza Panasiatica sull'Educazione, a Benares.

« Mai nella storia della filosofia, » scrive il professor George P. Conger, in "Il mondo di Radhakrishnan", il primo di ventitré saggi scritti dai piú autorevoli critici mondiali sulla filosofia del pensatore orientale in *The Library of Living Philosophers*, « è esistita una personalità di simile portata mondiale. Con la sua duplice carica a Benares e a Oxford, come la spoletta d'un tessitore egli è andato su e giú fra l'Oriente e l'Occidente tessendo, col filo della sua intelligenza, il tessuto della civiltà. Lo sentiamo parlare e sentiamo parlare di lui in Cina e nel Sud Africa, a Chicago e a Città del Messico... Esclusa l'eccezione di Marco Aurelio i filosofi non sono mai stati re, ma qualche volta un filosofo esercita sui contemporanei un'influenza che qualsiasi re potrebbe invidiargli. »

LA RELIGIONE DELLO SPIRITO E I BISOGNI DEL MONDO

di Sarvepalli Radhakrishan

LA RELIGIONE DELLO SPIRITO

Quando il pensiero razionale si applica ai dati empirici del mondo e dell'individuo umano, si perviene alla conclusione dell'esistenza d'un Essere Supremo che è Puro Essere e Libera Attività; si potrebbe però obbiettare che si tratta solo d'una necessità del pensiero, di un'ipotesi, per quanto valida essa possa essere. C'è anche un'antica e diffusa tradizione secondo cui noi possiamo apprendere l'Essere Eterno direttamente e immediatamente. Quando le Upanishal parlano di *jñāna* o gnosis, quando il Buddha parla di *bodhi* o illuminazione, quando Gesú parla della verità che ci farà liberi, essi si riferiscono al modo della diretta apprensione spirituale del Supremo, in cui ogni frattura fra verità ed Essere è riempita. La loro religione poggia sulla testimonianza dello Spirito Santo, sull'esperienza personale, sul misticismo definito da San Tommaso d'Aquino *cognitio dei experimentalis*. Dalle affermazioni dell'esperienza spirituale troviamo che è possibile conciliare le conclusioni del sapere logico con le apprensioni dell'intuito integrale.

Ci sono diversi tipi di conoscenza: percettiva, concettuale e intuitiva, ed esse si adattano a diverse specie d'oggetti. Plotino ci dice che le percezioni sensibili sono sotto di noi, i discorsi logici sono con noi e le apprensioni spirituali sono sopra di noi.

L'ultimo tipo di conoscenza può essere chiamato in-

tuizione integrale, poiché mette in attività non soltanto una porzione del nostro essere cosciente, senso o ragione, ma l'essere intero. In piú esso non ci rivela delle astrazioni ma la realtà nella sua integrità. Gli esistenzialisti disputano circa la priorità dell'essenza o dell'esistenza. Mentre il possibile è anteriore all'attuale finché si tratta della genesi dell'universo, nel mondo il pensiero lavora sull'esistenza e nell'esistenza ed astrae da essa. Il pensiero raggiunge il suo fine conoscitivo in quanto ritorna all'essere. Il pensiero è essenzialmente autotrascendente. Esso si riferisce a qualcosa diverso dal pensiero e ce la può dare sotto forma di simbolo. Il pensiero si riferisce alle essenze e le esistenze sono per lui inattingibili. L'esistenza è un modo di essere quantunque non sia l'unico modo di essere. La conoscenza è riflessione sull'esperienza dell'esistenza. Essa è dentro l'essere. L'inadeguatezza del conoscere all'essere è messa in rilievo da Bradley nella sua distinzione fra il *quale è* e il *che è*, fra una categoria logica e l'essere reale. Nella intuizione integrale la conoscenza si ha per identità. Per quanto la conoscenza logica sia mediata e simbolica, essa non è falsa. La sua costruzione non è una sintesi immaginativa. Essa non è conoscenza completa, poiché dà la struttura dell'essere, non l'essere concreto. Nella intuizione integrale noi entriamo in contatto con l'essere reale. Questa piú alta forma di conoscenza trascende la distinzione di soggetto ed oggetto. La stessa conoscenza logica è possibile a causa della presenza di questa piú alta forma di conoscenza. Solo essa può essere accolta come fondamentale. L'Essere è Verità. *Sat* è *Cit*.

Usiamo il modo diretto d'apprensione, che è piú profondo dell'intelligenza logica, quando contempliamo un'opera d'arte, quando ascoltiamo una grande musica, quando riusciamo a comprendere un altro essere umano nel supremo raggiungimento dell'amore. In questo tipo di conoscenza il soggetto non è opposto all'oggetto ma intimamente unito con esso. Chiamando questo genere di conoscenza intuizione integrale vogliam dire che essa non contraddice la ragione logica pur andando al di là di essa. L'intelletto non può ripudiare l'istinto cosí come l'intuizione non può rin-

negare la ragione logica. La preparazione intellettuale è uno strumento per conseguire la verità dello spirito, ma l'intima comprensione della verità dello spirito trascende ogni verificazione intellettiva, giacché esiste in una immediatezza che è oltre ogni concepibile mediazione.

La Realtà Suprema non è un oggetto ma il soggetto assoluto che non possiamo apprendere attraverso la percezione sensibile o l'inferenza logica. Kant aveva ragione negando che l'essere sia un predicato. Noi siamo immersi nell'essere. Quando le Upanishad ci chiedono di salire dalla coscienza intellettuale a quella spirituale, ci chiedono di operare un allargamento della nostra consapevolezza per mezzo del quale vengono superati l'insicurezza, l'isolamento e la morte. Siamo chiamati ad ascendere, dalla scissione e dal contrasto, alla libertà ed all'amore, dall'ignoranza alla sapienza. Questa sapienza non può essere acquisita se non da quelli che sono puri non soltanto di cuore ma anche d'intelletto, il quale deve sbarazzarsi da ogni preconcetto. L'apprensione diretta dello Spirito primordiale è la conoscenza di Dio. Essa avviene attraverso un mutarsi della coscienza, attraverso l'esperienza d'una nuova nascita. Il che significa una mente illuminata, un cuore mutato, una volontà trasformata. La sapienza compone i vari elementi della nostra vita mentale, modifica il nostro essere, ricostituisce la nostra unità con la natura e con la società, e rende significante la vita. La sapienza è libertà dal timore, giacché il timore è il risultato d'una mancanza di corrispondenza fra la natura dell'individuo e l'ambiente, del conflitto fra l'io e il non-io, estraneo ed indifferente ad esso. La lotta contro ciò che è estraneo è la sorgente della sofferenza. L'uomo è un essere teso verso l'infinito, in cerca d'eternità; ma la condizione della sua esistenza, finita e limitata, temporale e mortale, produce il dolore. Quando attinge l'« integralità », c'è armonia nella sua vita e c'è gioia nella sua espressione.

Attraverso la sapienza cresce la nostra somiglianza con lo Spirito. S. Tommaso d'Aquino osserva: « Da questa luce i beati son fatti deiformi, cioè simili a Dio, secondo il detto della Scrittura: "Quando si ma-

nifesterà saremo simili a lui perché lo vedremo quale egli è". » (1)

Troviamo viva la tradizione d'una diretta apprensione dell'Essere Supremo in tutti i luoghi, in tutte le età, in tutti i credi (2). I veggenti descrivono le loro esperienze con impressionante unanimità. Essi « sulle piú lontane montagne sono vicini l'uno all'altro. » Essi ci fan certi, con parole che suonano chiare e veraci, d'un mondo vivente dello spirito che è lí in attesa che noi vi penetriamo. Le religioni indiane pongono il loro punto fermo sull'esperienza spirituale, sull'incontro fra l'uomo e Dio, *Kronarjunasamvada*, e cosí fanno i profeti e i santi delle altre religioni. Agostino scrive: « Entrai e vidi con l'occhio della mia anima oltre lo stesso occhio della mia anima, oltre la mia mente, la luce immutabile. » (3) San Bernardo scrisse che felice e beato era quello « che una volta o due — o anche una volta sola — nella sua vita mortale si è perduto per un attimo in Dio. » S. Giovanni della Croce parla di quella ferma e fondata certezza dell'essenziale unione creativa che sola egli considera meritevole di essere chiamata « matrimonio spirituale » dell'anima:

« Ciò che Dio comunica all'anima in quest'intima unione è profondamente ineffabile, oltre la possibilità d'ogni parola... in questo stato Dio e l'anima sono uniti come la finestra è unita alla luce o il carbone al fuoco... questa comunicazione di Dio si diffonde sostan-

(1) I. Giov. II, 2, citato in *Summa Theologica* I, q. 12, a. 5, c.

(2) « L'accordo strettissimo che troviamo in queste narrazioni (di vita mistica), scritte in paesi diversi, in diverse età ed anche da aderenti a credi diversi (poiché l'Asia ha qui il suo importante contributo da offrire) può essere spiegato soltanto se ammettiamo che l'esperienza mistica è parte genuina della natura umana, che può essere sviluppata, come il senso artistico, dalla concentrazione dell'attenzione e dall'assidua fatica, e che assume le stesse forme generali in qualunque tempo e luogo essa sia ardentemente ricercata. » W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus* (1918), vol. I, p. 2. Rudolf Otto, nella Introduzione del suo libro su *Il misticismo: Oriente ed Occidente*, osserva: « Noi sosteniamo che, nel misticismo, operano nell'anima umana ampi e potenti impulsi primari che, come tali, non sono affatto influenzati da differenze di clima, di posizione geografica o di razza. Essi rivelano, con la loro somiglianza, una cosí intima relazione fra i tipi dell'esperienza umana e della vita spirituale, che fa veramente stupire ».

(3) *Confessioni*, VII, 16.

zialmente per tutta l'anima o piuttosto l'anima si trasforma in Dio. In questa trasformazione l'anima si abbevera di Dio nella sua vera sostanza e nei suoi poteri spirituali. »

L'esperienza spirituale, come forma distinta dal sentimento religioso di dipendenza o adorazione o timor di Dio, impegna tutta la nostra persona. È uno stato di estasi o di completo assorbimento del nostro essere. Quando il lampo della realtà assoluta penetra attraverso le normali barriere della coscienza esso lascia uno strascico luminoso sulla sua scia. Il prodursi dell'illuminazione è distinto dal sereno splendore di ciò che la suscita. L'esperienza non è una condizione psichica soggettiva. L'intuizione contemplativa della sorgente di ogni vita non è una fuga nel soggettivo. L'individuo umano può strapparsi uno dopo l'altro gli involucri esterni della coscienza, penetrare fino alla parte viva di sé finché ogni altra cosa svanisce nella tenebra illimitata, finché egli resta solo nel candido splendore dell'estasi. Questo è il completamento dell'uomo. Questo è essere con Dio. Questo è essere di Dio. Durante il nostro frettoloso passare per la vita soltanto pochi attimi di felicità trascendente possono giungere fino a noi, quando ci sembra letteralmente di star fuori dal nostro io ristretto e attingere uno stato superiore dell'essere e dell'intendere. Tutte le religioni ci incitano a rinnovare questi immensi momenti e a fare dell'esperienza spirituale il centro della nostra vita.

Quando la visione svanisce ritorna l'abituale coscienza di questo mondo. Le cosiddette prove dell'esistenza di Dio sono il risultato della riflessione critica sulle intuizioni spirituali dell'estremo Fatto dello Spirito. Queste intuizioni ispirano gli atti di riflessione che non fanno che confermare ciò che è stato appreso in un altro modo. Le riflessioni sono pure e vere nei limiti in cui si riferiscono ai fatti intuiti. C'è un'eterna inquietudine perché l'Essere ultimo non è un oggetto. Le ragioni della riflessione restano cosí soltanto delle approssimazioni.

L'Essere come tale non è caratterizzabile e tutte le nostre descrizioni e traduzioni sono secondo le forme

di oggetti che sono meno dell'Essere, e che risultano quindi inadeguate. Gli ideali astratti e i prodotti dell'intelletto non si riferiscono propriamente all'Essere che ci è dato come Assoluta Presenza nell'adorazione. È per mezzo della contemplazione religiosa che noi giungiamo alla visione del Santo. Non si tratta di semplice apprensione. È l'arrendersi dell'io, il suo aprirsi all'Essere Supremo.

L'esperienza d'una consapevolezza pura ed unitaria in un mondo diviso dà origine alla duplice concezione dell'Assoluto come Puro Essere Trascendente al di là d'ogni realtà relativa e come Libero Dio d'azione operante nel mondo. Alcuni sottolineano l'aspetto trascendente la pienezza dell'essere, la sublime presenza, l'assoluta sussistente « alterità », oltre ogni parola ed ogni pensiero; altri l'aspetto immanente, la pienezza di vita, il Dio d'amore, personale e vivente, che creò il mondo, ci diede la libertà e desidera che siamo partecipi delle ricchezze della vita. San Giovanni della Croce afferma:

« Al di là d'ogni immagine sensibile e di ogni determinazione concettuale, Dio offre Se stesso come l'atto assoluto dell'essere nella sua pura attualità. Il nostro concetto di Dio, semplice debole espressione analogica di una realtà che in tutte le direzioni lo supera, può essere reso esplicito soltanto nel giudizio: l'Essere è l'Essere, affermazione assoluta di quello che, giacente al di là d'ogni oggetto, contiene in sé la ragione sufficiente degli oggetti. Perciò possiamo a buon diritto affemare che l'eccesso di positività che nasconde l'essere divino ai nostri occhi è proprio quella luce che illumina ogni altra cosa: *ipsa caligo summa est mentis illuminatio.* »

Abbiamo qui i due aspetti della trascendenza supercosmica e della universalità cosmica, il divino mistero che è inesprimibile, il *Divino* di Eckhart, e il mistero orientato verso il mondo, il *Dio* di Eckhart. Il Dio che si rivela al mondo e all'uomo non è l'Assoluto che è inesprimibile, Mistero senza relazioni.

Tentativi di razionalizzare il mistero, di tradurre nel linguaggio dei concetti ciò che è inesprimibile in concetti, se ne sono avuti in diverse versioni. Possiamo servirci della concezione trinitaria per spiegare la na-

tura dell'Essere Supremo; il Brahman, l'Assoluto, è la prima persona, la seconda è Isvara, e la terza è lo Spirito del Mondo. Le tre persone sono aspetti diversi dell'unico Essere Supremo. Esse non sono tre diverse persone ma sono l'unico Dio che si nasconde (4) e si rivela in vari gradi. Comunicando le loro esperienze i veggenti usano parole e simboli correnti nel loro mondo.

Le anime liberate hanno superato il potere del tempo, la forza del Karma. C'è qualche cosa di comune fra la sapienza del saggio e la semplicità del fanciullo, serena fiducia nell'esistenza e gioia innocente. Lo stato beato della fanciullezza è quasi il paradiso perduto della mente umana. Gli spiriti liberati sono i raggi di luce che brillano dal futuro, attraendo tutti noi che dimoriamo ancora nelle tenebre. Essi non si allontanano dal mondo ma si assumono la responsabilità di contribuire al perfezionamento degli altri. Non c'è salvezza individuale perché essa presuppone la salvezza degli altri, la salvezza universale, la trasfigurazione del mondo. Nessun uomo, per quanto illuminato e santo possa essere, può realmente salvarsi finché anche tutti gli altri non si siano salvati. Gli individui che hanno realizzato il loro vero essere sono gli individui integrali, quelli che hanno conseguito l'integrità della persona. La loro ragione è volta verso la luce, il loro cuore verso l'amore, la loro volontà verso il servizio degli altri. La loro condotta è disciplinata e la schiettezza del loro spirito definitiva. Non possono piú compiere azioni egoistiche. L'ignoranza e il desiderio han perso la loro presa. Sono morti all'orgoglio, all'invidia, alla durezza di cuore. Il mondo in cui vivono non è piú un mondo estraneo. Non è piú aspro ma ospitale. La società umana si fa colma della grazia e dello splendore di quella eterna. Questi spiriti liberi protendono le mani verso il calore che è in ogni cosa. Hanno la piú rara delle qualità del mondo, la semplice bontà, accanto alla quale ogni dote intellettuale appare triviale. Sono miti, pazienti, indulgenti. Non giudicano gli altri perché non pretendono di conoscerli. Per il loro altruismo premuroso hanno il po-

(4) « In verità Tu sei un Dio che Ti nascondi. » Salmo 103.

tere di placare il cuore turbato. Per quelli che soffrono la loro presenza è come la fresca soffice mano d'un essere caro che accarezzi la loro fronte calda di febbre. Gli individui liberati sono artisti di vita creativa. Pervasi dalla consapevolezza dell'Eterno partecipano al lavoro del mondo. Cosí come l'Essere Supremo ha due aspetti, il puro essere e la libera attività, anche queste anime liberate, che sono i veicoli della vita divina, (5) hanno due aspetti: quello contemplativo e quello attivo.

Essi si curano della vita sociale. Noi siamo membri d'un tutto, parti del *brahmanda* (l'uovo cosmico), che è uno, che è in un perpetuo transito finché il suo destino finale non si sia adempiuto. « Nessun uomo vive per se stesso e nessun uomo muore per se stesso » (San Paolo). Il loro atteggiamento non è quello di altera condiscendenza o di protettrice pietà che si degna di sollevare dal fango la creatura caduta. Ma è convinzione dell'intima solidarietà del mondo *toka-samgraha* e riconoscimento che piccoli e grandi sono insieme congiunti in un solo spirito. La sofferenza per gli altri e non la punizione degli altri è la legge della vita spirituale. I liberi spiriti si piegano al livello di quelli che sono ancora asserviti per emanciparne le menti e i cuori. Essi ispirano, ravvivano e rafforzano la vita della loro generazione.

Dal tempo che ero studente, ho udito muovere contro le religioni indiane la critica che esse sono negatrici del mondo e che l'atteggiamento dei nostri uomini religiosi è quello della fuga dal mondo. Per quanto in essi l'esigenza suprema sia quella della libertà dello spirito e della visione di Dio, è pure presente la comprensione della perenne necessità del mondo di essere illuminato e guidato dagli spiriti liberi. Una vita di servizio e di sacrificio è l'espressione naturale ed inevitabile e la prova della validità dell'esperienza spirituale. Dopo anni di contemplazione solitaria il Buddha conseguí l'illuminazione. Il resto della sua vita fu dedicato a un intenso lavoro sociale e culturale. Secondo il Buddismo Mahàyàna, negli spiriti liberati

(5) « La Grazia ci fa partecipi della natura divina. » II, Pietro I, 4.

permane la compassione per l'umanità sofferente. Anche coloro che limitano la loro attività all'istruzione dei discepoli partecipano alla condotta sociale del mondo contribuendo al rinnovamento della società umana. Gandhi, ben noto come uomo religioso, non cercò di sfuggire alla scena del mondo per forgiarsi un destino solitario. Egli ha detto: « Mi sforzo verso il regno della salvezza che è liberazione spirituale. Per me la strada verso la salvezza è nell'incessante lavoro che dedico al servizio del mio paese e dell'umanità. Voglio identificarmi con ogni cosa vivente. Voglio vivere in pace sia con l'amico che col nemico. » Considerò fra i suoi doveri religiosi la riforma sociale e l'azione politica. Non fondò un ordine monastico ma un partito rivoluzionario. Gandhi portò fra noi la lezione degli antichi santi per la quale nessuno che creda nei valori spirituali può abbandonare al loro destino i milioni di uomini che la miseria, le impossibili condizioni di vita condannano ad un inferno su questa terra. Il servizio attivo è parte integrante della vita spirituale.

Mentre il fine supremo dell'uomo è sempre la conoscenza unitiva di Dio, resta vero che alcune forme di vita culturale e sociale pongono piú ostacoli di altre sulla via dello sviluppo individuale. È nostro dovere creare e mantenere forme di organizzazione sociale che presentino meno impedimenti possibili allo sviluppo della vita dell'uomo. Migliorando le condizioni della vita sociale noi allontaniamo potenti tentazioni verso l'ignoranza e l'irresponsabilità ed incoraggiamo l'illuminazione individuale. Ogni uomo, quale che sia la sua origine razziale o sociale, è potenzialmente un figlio di Dio, fatto a sua immagine. La personalità umana è sacra. La persona umana esige di essere trattata come un fine in sé e ad essa perciò spetta il diritto alla vita, alla libertà, alla sicurezza. La libertà di essere sé stessi è il diritto della personalità. Questi diritti implicano dei doveri. I nostri sistemi giuridici e politici debbono facilitare la realizzazione dei nostri diritti e l'accettazione dei nostri obblighi. La nostra civiltà è fallita nella misura in cui questi ideali vengono negati o traditi. Noi dobbiamo lavorare per la riuscita di questi ideali in accordo con i princípi di libertà, di verità e di giustizia. Questo non vuol

dire ridurre la religione ad una sublimata ingegneria sociale.

C'è in tutte le religioni, sia orientali che occidentali, la tendenza a trascurare l'aspetto pratico. Chiunque si avvicini al Nuovo Testamento troverà che l'accento cade sull'altro mondo. L'insegnamento di Gesú sul Regno di Dio e sulla sua giustizia, sul suo avvento e sulle condizioni necessarie per parteciparvi, non tradisce il minimo interesse alle strutture della nostra vita temporale. Le lettere degli Apostoli trattano della salvezza, della Resurrezione, del giudizio divino, della restaurazione e perfezione di tutte le cose al di là della loro esistenza storica. I pochi brevi accenni allo stato, al matrimonio e alla vita famigliare, alle relazioni fra schiavi e padroni non cancellano il carattere ultramondano dell'insegnamento di Gesú e dei suoi discepoli. Nell'ultimo secolo il suo insegnamento è stato interpretato in modo da mettere in evidenza la sua parentela con i nostri problemi sociali e culturali (6).

La religione non è un particolare modo di vita ma è tutta la vita. Gesú ha detto: « Io sono la Via, la Verità, la Vita. » La vita religiosa non è né ascetica né legalistica. Condanna ogni esteriorità e non insiste sull'obbedienza a leggi e precetti. « Dov'é lo spirito del Signore, lí è libertà. » Libertà dai tabú e dalle restrizioni. Non siamo chiamati ad odiare il mondo considerato come creazione d'un demiurgo ostile. Considerare il mondo come non divino è un'aberrazione speculativa. Dio è geloso delle sue opere. Il mondo si nullifica se gli strappiamo le sue radici che affondano nel Divino. Ciò cui mirano i pensatori indiani è l'azione con distacco. L'azione d'un individuo che non è piú vittima dell'egoismo, che si è identificato col nucleo divino che è in lui come in tutte le cose. Proprio perché non è emozionalmente coinvolto nei « frutti dell'azione », può agire con efficienza. La vera reli-

(6) « Tutti gli odierni studiosi del Nuovo Testamento ammetterebbero che questa interpretazione del diciannovesimo secolo, che ci piaccia o no, fu una falsificazione dei fatti storici. Sia che s'intenda il Regno di Dio come una realtà attuale o come qualcosa che deve venire, nell'uno come nell'altro caso esso è una realtà che trascende interamente la sfera della civiltà. » Emil Brunner, *Christianity and Civilisation*, Prima Parte (1948), p. 7.

gione ha in sé elementi di distacco dal mondo e di ritorno ad esso. Il suo fine è di controllare la vita con la forza dello spirito.

La nostra coscienza sociale è stata anestetizzata da una religione formale e deve essere ora risvegliata. Negli ultimi tempi son stati gli atei e non i santi ad assumere la guida del processo che mira al progresso sociale e alla giustizia. Tuttavia, nella storia delle religioni, il ruolo del capo religioso è stato importante. Anche se dedito ad una vita di contemplazione esso è condotto ad agire come un fermento di rinnovazione nella struttura della società. La grande tradizione di cui Gandhi è l'ultimo esempio dev'essere rinnovata. (7)

Gli individui integrali sono rari esseri privilegiati, in anticipo sul loro tempo. Essi sono i precorritori della razza futura (8), che tracciano per noi il sentiero da percorrere per risalire da una natura degradata a una natura trasfigurata. Non devono però essere considerati come uniche e assolute manifestazioni dell'Assoluto. Non può esserci una manifestazione completa dell'Assoluto nel mondo della relatività. Ogni manifestazione limitata può essere a suo modo perfetta, ma non è l'Assoluto che è dentro e sopra ogni cosa. La vita di un Buddha o di un Gesù ci dice come possiamo realizzare la stessa unità con l'Assoluto che essi hanno realizzato e come vivere in pace nel mondo dell'essere manifestato. La luce che brilla in ciascuno che viene al mondo rifulse in quegli spiriti liberati con particolare splendore ed intensità. Il Regno di Dio è il regno delle persone che sono spiritualmente libere, che hanno superato il timore e la solitudine. Ognuno porta con sé la possibilità di questa libertà spirituale, ha in sé l'essenza dell'illuminazione, è un *bodhisattva*. La figliolanza divina di Cristo è insieme la divina figliolanza di ogni uomo. Il fine del processo cosmico è il

(7) Dio chiede ad Israele: « E' forse questo il digiuno che io voglio? Che l'uomo affligga per un giorno l'anima sua, torca come un cerchio il capo, si getti sul sacco e sulla cenere? Questo lo chiamerai digiuno, e giorno accetto al Signore? Non è forse quest'altro il digiuno da me preferito? Rompi le catene del peccato, sciogli le obbligazioni che opprimono, metti in libertà chi è in strettezze, togli ogni gravame. » Isaia 58; 5-6.

(8) Cristo, ha detto S. Paolo, doveva essere il primogenito fra molti fratelli. *Rom.* 8, 29.

realizzarsi della resurrezione universale, la redenzione di tutte le persone che continuano a vivere come individui fino al termine della storia.

La funzione di disciplina della religione è di promuovere l'evoluzione dell'uomo verso la sua divina statura, di sviluppare una sempre maggiore consapevolezza e un'intensità sempre maggiore di comprensione. È di produrre un migliore, piú profondo e piú tollerabile adattamento alla vita. Ogni credenza ed ogni pratica, il canto e la preghiera, la meditazione e la contemplazione, sono mezzi per codesto sviluppo dell'esperienza diretta, un'intima struttura della mente, un senso di libertà, di sicurezza e di forza. La religione è il modo in cui l'individuo organizza la sua vita interiore e risponde a ciò che egli considera la suprema Realtà. È essenzialmente intensificazione di esperienza, allontamento della meschinità con l'intensità.

Ogni individuo è membro d'una comunità in cui divide il lavoro con gli altri; ma è anche un individuo con sensi propri ed emozioni proprie, desideri ed affetti, interessi ed ideali. C'è un aspetto solitario del suo essere, distinto da quello sociale, in cui vagheggia pensieri inespressi, sogni non partecipati, chiuse reticenze. È lí che nasconde le domande sul destino, i desideri di pace, la voce della speranza e il grido dell'angoscia. Quando i pensatori indiani ci chiedono di avere il dominio dell'anima nostra, di essere *àtmavantam*, di non perderci nella corrente collettiva, di non venir sommersi nella folla di quelli che hanno svuotato e crocefisso le loro anime, *àtmahano janàh*, che le hanno scolorite nella terribile inclemenza delle cose, essi ci chiedono di aprire il nostro intimo al richiamo del trascendente. La religione non è un movimento tendente ad afferrare qualche cosa di esterno e di tangibile per farlo proprio. Essa è una forma di essere, non di avere, un modo di vita. La vita spirituale non è un problema da risolvere ma una realtà da sperimentare. È una nuova nascita nella luce.

Le Upanishad ci parlano di tre stadi di vita religiosa, *sravana*, ascolto, *manana*, riflessione, *nididhyàsana* o meditazione disciplinata. Noi saliamo da uno stadio all'altro. Gioacchino da Fiore vede la storia uma-

na dispiegarsi in tre stadi. Il primo è quello del « Padre », della Lettera, della Legge, in cui dobbiamo ascoltare ed obbedire. Il secondo è del « Figlio » qui interviene il ragionamento e la critica. La tradizione e l'autorità vengono spiegate. Il terzo stadio è dello Spirito, e qui si ha « la preghiera e il canto », la meditazione e l'ispirazione (9). Con essi la tradizione diventa una esperienza vitale ed in movimento. La vita di Gesú, la testimonianza di Paolo, dei tre apostoli sul monte della Trasfigurazione, di Ezechiele, e di diecine di altri sono un'impressionante testimonianza della religione come fatto d'esperienza. Si dice che Maometto abbia ricevuto i suoi messaggi in stato di estasi. San Tommaso, all'inizio del quarto libro della *Summa contra Gentiles*, parla di tre tipi di conoscenza umana delle cose divine. « La prima di queste è la conoscenza che viene dalla luce naturale della ragione », quando la ragione ascende a Dio con i propri mezzi. La seconda « discende a noi per la via della rivelazione. » La terza è possibile solo alla mente umana « innalzata alla perfetta intuizione delle cose rivelate. » Dante simboleggiò la prima con Virgilio, la seconda con Beatrice, la terza con San Bernardo.

Sebbene Dio sia dovunque, lo si trova piú facilmente nell'anima. La luce interiore non è mai oscurata ed illumina d'intelligenza le menti di quelli che ad essa si volgono. Il nostro io è il tempio sacro dello Spirito nel quale non possiamo entrare senza un senso di soggezione e di riverenza.

« Ed ecco, tu eri dentro ed io fuori, e qui fuori ti cercavo. Tu eri meco, e io non ero con te. Mi chiamasti e il tuo grido infranse la mia sordità, balenasti e il tuo splendore fugò la mia cecità, spandesti le tue fragranze ed io trassi il respiro anelando a te, ti gustai e ancora di te ho fame e sete, mi toccasti ed io arsi del desiderio della tua pace (10). »

« Tu sei piú intimo a me della mia parte piú intima, e piú alto della mia parte piú alta (11). » Il vescovo Ullathorne afferma:

(9) Vedi Gerald Heard: *The Eternal Gospel* (1948), p. 6.
(10) S. Agostino, *Confessioni* X, 27.
(11) S. Agostino, *Confessioni* III, 11.

« Bisogna aver ben capito che è impossibile tornare a Dio se prima non si è entrati in noi stessi. Dio è dovunque, ma non dovunque per noi. C'è solo un punto dell'universo attraverso cui Dio comunica con noi, ed è il centro della nostra anima. Là Egli ci aspetta; là s'incontra con noi; là Egli ci parla. Per cercarLo, perciò, dobbiamo entrare nel piú intimo del nostro io (12). »

Quando Kierkegaard ci dice che la verità è la stessa cosa della soggettività, vuol dire che se essa viene oggettivata diventa relativa. Non vuol dire che la verità è cosa peculiare e privata del soggetto. Capisce che dobbiamo sprofondare nel soggetto per attingere l'esperienza dello Spirito Universale. A. N. Whitehead dice che « la religione è ciò che l'individuo fa della sua solitudine (13). » Ogni individuo deve sviluppare la sua consapevolezza della vita, testimoniare il rapporto che lo unisce alla sorgente delle sorgenti e, alla luce della propria esperienza, risolvere le tragedie e le contraddizioni della sua vita intima. « Se non siete mai solitari, allora non siete mai religiosi. » È nella solitudine che apprestiamo la candela umana per la fiamma divina. Ciò non significa che sia facile la commensurabilità fra l'uomo e Dio. Significa che l'uomo è in grado di trascendere se stesso, di andare al di là dei suoi confini. Per attingere dentro di sé il trascendente l'uomo deve « oltrepassare » il proprio io normale. La rivelazione del divino nell'uomo richiede il verificarsi d'una frattura nel nostro io empirico. Dobbiamo imporre silenzio al nostro io familiare, se lo spirito di Dio deve manifestarsi in noi. Dio è piú profondo in noi del nostro stesso io. Attingiamo lo spirito passando oltre le frontiere dell'io familiare. Se non materializziamo la dottrina dell'Incarnazione di « Dio che si manifesta nella carne », ci rendiamo conto che l'uomo riesce ad avere accesso nella parte piú intima del divino in quei momenti di massima intuizione spirituale. La piú alta forma di vita umana è la vita in Dio. Nelle parole di Eckhart: « Dio, nella pienezza della sua Divinità, dimora eternamente nella Sua Immagine, l'anima. »

(12) *Groundwork of Christian Virtues*, p. 74.
(13) *Religion in the Making* (1926), p. 16.

Le religioni prescrivono certe condizioni cui dobbiamo sottoporci se vogliamo conquistare l'illuminazione religiosa. La disciplina dell'intelletto, delle emozioe della volontà sono il requisito necessario della percezione spirituale. Gli spiriti religiosi si servono delle catastrofi del mondo come di ~~opportunità~~ per il lavoro creativo. Il mondo è il campo dello sforzo morale. Lo scopo della vita non consiste nel godere il mondo ma nell'educare l'animo.

A metà gennaio del 1946, venne pubblicato il rapporto della commissione incaricata dall'Arcivescovo di Canterbury « di esaminare l'intero problema dell'evangelismo moderno con particolare riferimento alle necessità spirituali ed alle prevalenti prospettive intellettuali dei membri non osservanti della comunità e di riferire sui metodi e gli organismi con cui codeste necessità possono essere piú efficacemente affrontate. » Questo rapporto intitolato *La conversione dell'Inghilterra* sottolinea che la religione è venuta sempre piú perdendo influenza sulla vita della nazione e lancia un appello per il rafforzamento e il ravvivamento della vita spirituale. La religione, esso sottolinea, è conversione, rivoluzione mentale e spirituale, spostamento da una vita incentrata su sé stessi ad una vita incentrata su Dio. È un richiamo a una nuova visione, a una nuova intelligenza della vita. Il Rapporto insiste sull'affermazione del primato dello spirito sulle troppo a lungo predominanti forme esterne di religione, di sottomissione a un'autorità, di sottoscrizione ad una formula. La disciplina della religione consiste nel volgersi all'interno, approfondendo la nostra consapevolezza e sviluppando un piú significante atteggiamento verso la vita che si liberi dalla servitú e potenziando lo spirito. « Se non vi convertite e non divenite come bambini, non entrerete nel regno dei cieli. »

Ci sono diversi modi prescritti dalle religioni per produrre quest'intima conversione. Nelle religioni indiane come metodo per avvicinarsi a Dio è usato lo *Yoga*. Lo *Yoga* è un sentiero, una norma di vita seguendo la quale l'individuo, sanguinante per la scissura causata dall'intelligenza, si fa intero. La concentrazione intellettuale, *jñàna*, il distacco dalle emozioni, *bhakti*, l'impegno etico, *karma*, sono tutti tipi di Yoga. Nello

Yoga Sùtra di Patañjali, abbiamo uno sviluppo di ciò che Platone chiama reminiscenza, il modo attraverso il quale ci ritraiamo da tutto ciò che è esterno, dalle funzioni che sono alla mercé della vita, per entrare nel nostro essere piú profondo, che non è l'io individuale ma lo Spirito Universale. È questo l'atto con cui l'io distingue il suo essere primario da tutto ciò che con esso è confuso, le sue espressioni materiali vitali, psicologiche e logiche. Con la reminiscenza l'io si assicura la partecipazione all'essere ultimo, al principio di ogni positività, al mistero ontologico. Noi abbiamo il dominio delle nostre espressioni esterne. Noi possiamo accettare la disperazione, rifiutare il nostro essere fisico, ricorrendo al suicidio, sorpassare tutte le espressioni, e scoprire che giú, nel profondo, al di là di queste manifestazioni empiriche, c'è qualche cosa d'altro. Perfino il soggetto pensante esiste soltanto in rapporto ad un oggetto, ma lo spirito che è in noi non è il soggetto dell'epistemologia. Esso è l'essere primordiale.

Quando siamo ancorati al mistero che è il fondamento del nostro vero essere, la nostra attività esprime « la tua volontà e non la mia ». Quando siamo nell'Essere siamo oltre il mondo morale della libertà. I nostri atti scaturiscono dal cuore della realtà e i nostri desideri sono assorbiti nell'amore. La libertà spirituale è differente dall'autonomia morale. Il sostegno intimo che ci sorregge ci fa padroni della vita. La religione, perciò, è esperienza interiore volta verso la propria realizzazione.

RELIGIONE E RELIGIONI

Il rapporto sulla *Conversione dell'Inghilterra* deplora le infelici divisioni e la mancanza di carità fra le varie congregazioni che oscurano la colleganza cristiana e fa appello alle diverse sette cristiane perché cooperino al compito della conversione dell'Inghilterra. Ci chiede di adottare il principio della unità nella varietà, che corrisponde non solo a una profonda verità spirituale ma anche al piú ovvio senso comune.

Se accogliamo seriamente questo principio non possiamo arrestarci alle frontiere della cristianità. Dob-

biamo muoverci lungo un sentiero che deve passar oltre tutte le differenze del passato storico e possa essere condiviso da tutta l'umanità. I monopoli e le pretese di esclusività della verità religiosa sono state spesso sorgenti di orgoglio, di fanatismo e di contese. La veemenza con cui certe religioni vennero predicate e la ferocia con cui vennero imposte costituiscono una delle calamità della storia umana. Il laicismo e il paganesimo puntano sulle rivalità religiose come su una prova della futilità della religione. Un po' meno di ardore missionario, un po' piú d'illuminato scetticismo farebbero bene a tutti. Il nostro atteggiamento verso le altre religioni dovrebbe essere definito nello spirito di quelle grandi parole che troviamo in una tragedia di Sofocle, dove Antigone dice: « Non ero nata per essere oggetto dell'odio degli uomini ma del loro amore. » Dobbiamo apprendere i princípi fondamentali delle grandi religioni mondiali considerandoli come mezzi essenziali per promuovere la comprensione internazionale.

Inoltre Whitehead osserva che « la decadenza del Cristianesimo e del Buddismo come influenze determinanti del pensiero moderno è dovuta in gran parte al fatto che ogni religione si è chiusa eccessivamente in se stessa. Son rimaste soddisfatte di sé e infecondate (14). » Uno studio delle altre religioni viventi aiuta ed intensifica l'apprezzamento della nostra. Adottando un punto di vista storico piú ampio otteniamo una visione piú comprensiva e una migliore intelligenza della verità spirituale. Pensatori cristiani come San Tommaso d'Aquino vollero trovare conferma delle verità del Cristianesimo nelle opere dei filosofi pagani. Noi viviamo in un mondo che non è né orientale né occidentale, dove ciascuno di noi è l'erede di tutta la civiltà. Il passato della Cina, del Giappone, dell'India è nostro passato cosí come quello d'Israele, della Grecia e di Roma. È nostro dovere e privilegio allargare le nostre capacità di curiosità e di comprensione e cogliere tutta l'ampiezza della nostra comune radice. Nessun sistema di vita è privo d'interesse finché sia naturale e soddisfi quelli che lo vivono. Possiamo misurare la genuina cultura spirituale dalla comprensione e dalla venerazione che

(14) Citato in Inge: *Mysticism and Religion* (1947), p. 40.

siamo in grado di dare a tutte le forme di pensiero e di sentimento che hanno influenzato le masse umane. Dobbiamo essere in grado di comprendere l'esperienza di gente il cui modo di pensare sfugge alle nostre categorie. Dobbiamo allargare la nostra prospettiva religiosa per realizzare una sapienza di dimensioni mondiali, come richiede il nostro tempo.

Il provincialismo religioso si pone sulla strada d'una cultura mondiale unitaria che può essere l'unica base solida d'una comunità mondiale: « Si deve camminare insieme soltanto quando si va d'accordo? » Trascurare l'unità spirituale del mondo e sottolineare le diversità religiose sarebbe filosoficamente ingiustificabile, moralmente insostenibile e socialmente pericoloso.

L'arrogante avversione verso le altre religioni ha ceduto oggi il posto a una rispettosa incomprensione. È tempo che ci si abitui a rinnovare i nostri modi di pensare e di sentire. L'interpretazione delle piú ostinate tradizioni culturali sta avvenendo sotto i nostri occhi. Se abbiamo il senso della storia troveremo che le società umane sono per natura instabili. Sono sempre in movimento e dan sempre vita a nuovi tipi. L'umanità è ancora in formazione. La società del mondo nuovo esige una nuova visione del mondo basata sul rispetto e sulla comprensione delle altre tradizioni culturali.

Il procedimento qui suggerito ci fornisce una base per la comprensione e la cooperazione interreligiosa. Esso implica l'abbandono di ogni iniziativa missionaria cosí come è ora. Il « pecorrere il mare e la terra per far un proselite (15) » non è possibile quando sia rimossa la nostra ignoranza intorno alle credenze degli altri popoli. Il fine principale dell'educazione religiosa non è di trascinare gli altri al nostro modo di pensare e di vivere, né di sostituire una forma di fede con un'altra, ma nello scoprire ciò che gli altri hanno fatto aiutandoli a farlo meglio. Abbiam tutti bisogno di umiltà e di carità, di pentimento e di conversione. La

(15) Matteo - XXIII, 15 - Cfr. C. S. Lewis: « Democratici per nascita e per educazione, noi preferiremmo pensare che tutte le nazioni e tutti gli individui partono dallo stesso livello alla ricerca di Dio, ed anche che tutte le religioni sono egualmente vere. Va subito detto però che il Cristianesimo non fa alcuna concessione a questo punto di vista! » *Miracles* (1947), p. 140.

mentalità missionaria deriva dalla convinzione dell'assoluta superiorità della nostra religione e dal supremo disprezzo per le altre religioni. È dello stesso tipo delle pretese dei paesi imperialisti di imporre la loro cultura e la loro civiltà sul resto del mondo. Se le attività missionarie persisteranno cosí come sono ora esse diventeranno uno dei primi fattori d'impoverimento del mondo. Sono un tradimento contro di Lui che « mai è rimasto senza testimonianza ». Diceva San Giustino: « Dio è la parola di cui l'intera razza umana è partecipe, e quelli che vissero secondo ragione sono cristiani anche se considerati atei... Socrate ed Eraclito e fra i barbari Abramo e molti altri. » La famosa glossa di Sant'Ambrogio a I Chor., 12, 3, « Tutto ciò che è vero, da chiunque sia stato detto viene dallo Spirito Santo, » è conforme all'antica tradizione dell'India su questa questione. « Nel modo come gli uomini si avvicinano a me, cosí io li accetto, uomini d'ogni parte seguono il mio sentiero, » dice il *Bhagavadgìtà*. « Se il seguace di qualsivoglia religione ha compreso il detto di Junayd "Il colore dell'acqua è il colore del vaso che la contiene", non ostacolerà le credenze degli altri, ma percepirà Dio in ogni forma ed in ogni credenza, » dice Ibn-ul-'Arabi. (16) Il nostro scopo dovrebbe essere non di fare dei convertiti, di trasformare i Cristiani in Buddisti o i Buddisti in Cristiani, ma di mettere in grado sia Buddisti che Cristiani di riscoprire i princípi fondamentali delle loro religioni e di vivere secondo essi.

Ogni religione tenta di riformulare la propria fede in accordo col pensiero e con la critica moderna. Le religioni stagnanti e stereotipate sono in contrasto con la psicologia della vita moderna. Se, in nome della religione, insistiamo nell'insegnare cose che la conoscenza moderna ha dimostrato essere non vere, un gran numero di gente rifiuterà di accettare delle dottrine devitalizzate. Conscie di questo pericolo, le religioni tendono ad accentuare piuttosto i princípi e gli ideali es-

(16) R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism* (1921), p. 159. Cfr.: Faridu'd Din Attar in *Mantiqu't Tayr*: « Giacché ci sono diversi modi di compiere il viaggio, non ci saranno due uccelli che faranno lo stesso volo. Ognuno si trova la propria via su questa strada della conoscenza mistica. » Vedi Ananda K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy* (1947), cap. III.

senziali che non gli schemi dogmatici. Per esempio, le verità morali e spirituali del Cristianesimo, la fede nell'Essere Divino, nel manifestarsi della natura spirituale e morale della Divinità nella personalità di Gesú, il primogenito fra tanti fratelli, la fede che possiamo ricevere forza ed aiuto dalla comunione col Divino, sono considerate piú importanti che le credenze nella nascita miracolosa, nella resurrezione, nell'ascensione e nel ritorno di Cristo come giudice dell'umanità al termine della storia. Il *Rapporto della Commissione sulla Dottrina Cristiana* (17) nominata dagli Arcivescovi di Canterbury e di York autorizzava gli uomini di chiesa a intendere ed insegnare la fede cristiana in accordo con i risultati certi della moderna critica scientifica, storica e letteraria. Anche le altre religioni stanno tentando di sbarazzarsi delle cose non essenziali e di ritornare alle verità fondamentali. Mentre i princípi delle religioni sono eterni, il modo in cui vengono espressi esige un continuo sviluppo. Le fedi viventi dell'umanità portan con sé non solo l'ispirazione di secoli, ma anche le incrostazioni dell'errore. La religione è un « tesoro in recipienti di terra » (S. Paolo). Questi recipienti possono essere riadattati all'infinito ed il tesoro stesso è suscettibile d'essere rinnovato nel corso delle età della storia umana. Le profonde intuizioni delle religioni debbono essere presentate in termini rinnovati pertinenti alla nostra esperienza e alla nostra situazione. Se la religione deve ritrovare il suo potere, se noi dobbiamo aiutare quelli che sentono di camminare per la giusta strada e sono desiderosi di credere, una nuova presentazione è essenziale. È una necessità del nostro tempo. « Molte cose ho ancora da dirvi; ma non ne siete capaci adesso. Ma venuto che sia quello Spirito di verità, v'insegnerà tutte le verità (18). » Ogni religione sta sviluppandosi sotto l'ispirazione del Divino Spirito di Verità per venire incontro ai bisogni morali e spirituali dello spirito moderno. Questo processo di crescenza sta realizzando per la nostra civiltà una sintesi al piú alto livello delle forze della religione e della cultura e renderà

(17) 1938, *Society for promoting Christian Knowledge.*
(18) S. Giovanni, 16, 12 sgg.

capaci quelli che lo seguono di cooperare come membri di una grande fratellanza.

Il mondo sta cercando non tanto una fusione tra le religioni quanto una fratellanza fra le religioni, basata sulla realizzazione del carattere fondamentale dell'esperienza religiosa dell'uomo. William Blake dice: « Come tutti gli uomini sono simili (per quanto infinitamente vari) cosí tutte le religioni, come simili tra loro, hanno una medesima sorgente. » Le diverse religioni possono conservare la loro individualità, le loro dottrine distintive, le loro forme caratteristiche di pietà nella misura in cui queste non menomano il senso della fratellanza spirituale. La luce dell'eternità ci accecherebbe se ci piovesse in pieno viso. Essa si scinde in vari colori cosí che possiamo afferrarne qualche cosa. Le diverse tradizioni religiose rivestono l'unica realtà in molteplici immagini e le loro visioni potrebbero abbracciarsi e fecondarsi reciprocamente cosí da fornire all'umanità una molteplice perfezione che comprenda il fulgore spirituale dell'Induismo, la fedele obbedienza del Giudaismo, la bellezza del Paganesimo Greco, la nobile compassione del Buddismo, la visione dell'amore divino del Cristianesimo, e lo spirito di rassegnazione al Signore dell'Islamismo. Tutte queste religioni rappresentano diversi aspetti della intima vita spirituale, proiezioni sul piano intellettuale delle esperienze ineffabili dello spirito umano.

Se la religione è la consapevolezza della nostra vera natura in Dio, essa produce l'unione di tutta l'umanità, basata sulla comunione con l'Eterno. Essa vede in tutto la stessa immensa necessità universale che ha sentito in se stessa. Le diverse religioni derivano dall'aspirazione umana verso un mondo invisibile, benché le forme in cui questa aspirazione si adagia siano determinate dall'ambiente e dal clima intellettuale (19). L'unità fra le

(19) Plutarco osserva: « Non dobbiamo parlare dei diversi Dei di diversi popoli; e neppure di Dei barbari e di Dei greci, ma di Dei a tutti comuni, per quanto chiamati con nomi diversi dai diversi popoli; cosí che per un'unica ragione (Logos) che dà ordine a tutte le cose, e per un'unica Provvidenza che ad esse sovrintende, e per le minori potenze (dei, angeli) destinati alla cura delle varie cose, son sorti presso i diversi popoli epiteti e servizi diversi, in accordo con la diversità dei modi e dei costumi. » *Iside e Osiride*, p. 67.

religioni va trovata in ciò che in esse v'è di divino e di universale e non nei loro aspetti temporali e locali. Dove c'è lo spirito di verità lí è l'unità. Come in altri campi, cosí nella sfera religiosa, c'è spazio per la diversità senza alcuna necessità di discordia. Pretendere che una singola tradizione religiosa sia la sola a dar testimonianza della verità e a rivelare la presenza del vero Dio è in contrasto con la fede in un Dio vivente che ha parlato agli uomini «a piú riprese e in piú maniere» (20). Dio è essenzialmente autocomunicativo (21) e di una bontà che si concede, come pensava Platone (22). Non c'è nulla di simile ad una fede rivelata una volta per tutte ai santi. La rivelazione è divino-umana. Come Iddio non rivela il proprio essere a una pietra o ad un albero, ma soltanto agli uomini, cosí la Sua rivelazione si armonizza con lo stato della mente umana. Lo Spirito Creatore è sempre pronto a rivelarSi all'anima che lo cerca, purché la ricerca sia sincera e lo sforzo intenso. L'autorità, per la rivelazione, non sta in un Libro infallibile o in un'infallibile Chiesa, ma nella testimonianza della luce interiore. Ciò che necessita non è la sottomissione a un'autorità esterna ma l'illuminazione interna che, naturalmente, è collaudata dalla tradizione e dalla logica. Se riflettiamo a fondo sull'argomento percepiremo l'unità dell'aspirazione e dello sforzo spirituale soggiacente ai molteplici sentieri indicati nelle diverse fedi mondiali. La diversità delle formulazioni tradizionali tende a diminuire man mano che ascendiamo la scala della perfezione spirituale. Tutti quei sentieri che salgono conducono alla cima della montagna. Questa tendenza convergente e il notevole grado d'accordo nelle testimonianze di quelli che raggiungono la cima della montagna, sono la prova piú valida della verità della religione.

La vita religiosa appartiene al regno della rivelazione spirituale interna; se esteriorizzata, essa perde il suo autentico carattere. È erroneo parlare di religioni diverse. Abbiamo diverse tradizioni religiose che possono essere usate come correttivo ed arricchimento. Le tradi-

(20) Lettera agli Ebrei I, 1.
(21) *Bhagavadgìtà* IV, 3.
(22) *Timeo*, 29B.

zioni non creano la verità ma la rivestono di parole e di simboli a vantaggio di chi non è in grado di vederla da sé. Simboleggiano il mistero dello spirito e ci spingono a progredire dai significati esterni, che riflettono lo stato imperfetto della nostra consapevolezza e dell'ambiente sociale, verso la cosa significata. Il carattere simbolico della tradizione non dev'essere scambiato con la realtà. Sono nozioni di seconda mano che ci rafforzano e ci consolano finché manchiamo d'una serie di versioni che fan parte del mondo storico e relativo in cui viviamo e ci muoviamo. Se ci avviticchiamo a codeste forme storicamente condizionate come fossero assolute esse non ci riscatteranno dalla servitú del transitorio e del contingente. Ci lasciano completamente immersi nel relativo. Ciò non significa che non vi sia nulla di centrale o di assoluto nella religione. L'immutabile essenza della religione è l'evolversi della coscienza umana. Le tradizioni ci aiutano ad afferrare la verità che è al di sopra di tutte le tradizioni e di cui le tradizioni sono imperfette zoppicanti espressioni. Se amiamo la verità come tale e non le nostre opinioni, se desideriamo soltanto ciò che è vero ed accetto a Dio, il distacco e la freddezza religiosi del nostro tempo scompariranno. Se ci apriamo senza riserve alle ispirazioni del tempo nostro, perverremo all'esperienza dell'unico Spirito che ci porta al di là d'ogni formulazione storica. Averroè, il filosofo arabo, distingueva tra verità filosofica (*secundum rationem*) (23) ed opinioni religiose (*secundum fidem*) (24). Nessuna religione singola possiede la verità se posta in confronto alla conoscenza filosofica, per quanto ogni opinione religiosa può pretendere di possedere un frammento della verità. « Tuttavia ogni prete considera il proprio credo come il buffone di corte il suo cappello da giullare. » Le nostre dispute cesseranno quando avremo capito che è sempre la stessa verità che è adombrata nelle diverse religioni. Se dobbiamo eliminare l'attuale disordinato e diviso stato del mondo, dobbiamo adottare quello che William Law chiamava « uno spirito cattolico, una comunione dei santi nell'amore di Dio e di ogni bene, che nessuno può appren-

(23) Tattvam.
(24) Matam.

dere da quella che nelle chiese particolari viene chiamata ortodossia, ma che può essere conseguito soltanto col morire a tutte le concezioni mondane, dal puro amore verso Dio e da una particolare unzione proveniente dall'alto che liberi la mente da ogni egoismo e la spinga ad amare la verità e la bontà col medesimo fervore in ogni uomo, sia esso cristiano, giudeo o gentile. »

William Law dice anche:

« Il male che può provenire da una setta sta nel fatto di credersi necessaria alla verità, mentre la verità può essere trovata soltanto quando si riconosce che essa non appartiene a nessuna setta ma è libera ed universale come la bontà di Dio e comune a tutte le nazioni e denominazioni cosí come lo è l'aria e la luce di questo mondo. »

La *maitrì Upanishad* dice:

« Alcuni contemplano un nome, altri un altro. Quali di essi è il migliore? Sono tutti validi come strade che conducono al Brahman trascendente, immortale, incorporeo; tutti quei nomi debbono essere contemplati, esaltati ed infine respinti. Per loro mezzo si sale via via piú in alto al disopra del mondo; ma dove tutto volge al suo termine è là che viene attinta l'unità della Persona. »

In mezzo alle fatiche e agli sforzi in cui viviamo, vediamo pure emergere la religione dello Spirito, che costituirà il coronamento delle varie religioni, intesa al perfezionamento dell'umanità nella vita dello spirito, cioè nella vita di Dio che è nell'anima. Se Dio è nostro maestro noi verremo a pensare a somiglianza di Lui.

Il pensiero delle Upanishad, l'umanesimo di Confucio, l'insegnamento del Buddha sono caratterizzate dalla relativa assenza del dogma, ed i loro seguaci, perciò, appaiono notevolmente liberi dai mali che derivano dall'oscurantismo e dalla casistica. Ciò è dovuto al fatto che in essi l'accento cade soprattutto su l'esperienza spirituale. Quelli di cui l'esperienza è piú profonda non ne parlano perché sentono che essa è inesprimibile. Sentono di dividere, di frantumare, di tradire la loro esperienza dando ad essa espressione. Col loro silenzio affermano il primato dell'Essere sulla conoscenza con la distinzione di soggetto ed oggetto che la caratterizza. Nella piú profonda esperienza spirituale noi non siamo

autocoscienti. Se la descriviamo, è per mezzo d'una riflessione di secondo grado, in cui trasformiamo l'interiore presenza in oggetto del pensiero. Ci teniamo ad osservare come la verità vada al di là di tutte le forme tradizionali. Dice Ruysbroeck sulla realtà conosciuta dal veggente: « Non possiamo piú parlare di Padre, Figlio e Spirito Santo, né di qualsiasi creatura, ma soltanto dell'unico Essere, che è la vera sostanza delle Persone Divine. Là tutti noi eravamo uno prima della creazione, perché essa è la nostra superessenza. Là la Divinità è semplice essenza senza attività. » Un devoto cattolico del periodo della Controriforma, J. J. Olier, osserva: « La santa luce della fede è cosí pura, che, confrontate con essa, le luci particolari non sono che impurità: e perfino le idee dei santi, della Beata Vergine e la visione di Gesú Cristo nella sua umanità risultano impedimenti alla visione di Dio in tutta la Sua purezza. » Quando i veggenti cercano di comunicare la loro visione in modo molto particolareggiato, essi si servono degli strumenti posti nelle loro mani dal loro ambiente culturale. Gesú interpreta la sua esperienza nei termini correnti del pensiero ebraico a lui contemporaneo. È probabile che dobbiamo la dottrina dell'imminente fine del mondo proprio a quell'ambiente. Finché siamo su questa terra non possiamo scuoterci di dosso l'elemento storico.

Qualche volta esteriorizziamo il mistero della vita spirituale. Le religioni che credono nella realtà della vita spirituale interpretano il dogma in riferimento ad essa. Le teorie religiose non sono tanto dei tentativi di risolvere il mistero dell'universo quanto sforzi intesi a descrivere l'esperienza dei saggi. I concetti sono traduzioni in parole d'una intensa esperienza emozionale. Innalzate sul genuino empirismo che è alla loro base, da sperimentali che erano si tramutano in storiche, da profonde interne visioni della realtà diventano oggetti di conoscenza. Cristo è nato nelle profondità dello spirito. Noi diciamo che Egli passa attraverso la vita, che muore sulla Croce e poi risorge. Questi non sono tanto eventi storici che accaddero una volta nel tempo quanto processi universali di vita spirituale che sempre continuano a prodursi nelle anime umane. Chi ha familiare il modo con cui viene interpretata la storia di Krsna

è incline a considerare la « Cristità » come una conquista dell'anima: uno stato di gloriosa illuminazione interna in cui la sapienza divina è diventata l'eredità dell'anima. L'annunciazione è una magnifica esperienza dell'anima. Essa si riferisce alla nascita della « Cristità » nell'anima, « la sacra cosa generata dentro ». L'anima umana derivante dallo Spirito Santo, *Devakì* o *daivì prakrti*, natura divina, è detta essere la madre di Krsna. Maria, la madre del Cristo bambino, è l'anima nella sua piú intima divina natura. Qualsiasi cosa venga concepita nel grembo dell'anima umana è sempre dello Spirito Santo.

Il mandato della religione è che l'uomo deve trasformare la propria natura per permettere al divino di manifestarsi in lui. Essa parla della morte dell'uomo come noi lo conosciamo con tutti i suoi desideri terreni e della nascita dell'uomo nuovo. Tale è l'insegnamento non sono delle Upanishad e del Buddismo ma anche dei misteri greci e del platonismo, dei Vangeli e delle scuole gnostiche. Questa è la sapienza cui Plotino si riferisce quando dice: « Questa dottrina non è nuova; venne professata dai tempi piú antichi pur senza essere esplicitamente sviluppata; noi desideriamo soltanto essere interpreti degli antichi saggi, e mostrare con la testimonianza dello stesso Platone, che essi hanno avuto la nostra stessa opinione (25). » Questa è la religione di cui parla Agostino nella sua notissima affermazione: « Ciò che viene chiamata Religione Cristiana esisteva fra gli Antichi e non mai cessò d'esistere, dall'inizio della razza umana fino all'incarnazione di Cristo, quando la vera religione, che già esisteva, cominciò ad essere chiamata Cristianesimo (26). » Questa verità ci parla in vari dialetti attraverso lontani continenti e per lunghi secoli di storia. Quelli che trascurano questa saggezza perenne, la religione eterna che è al disotto d'ogni religione, questa *sanàtana dharma*, questa tradizione che è oltre ogni tempo, « sapienza increata, la stessa ora di quella che è stata e di quella che sarà » (27), e si attaccano alle forme esterne e bisticciano tra di loro, sono

(25) *Enneadi* V, I, 8.
(26) *Librum de vera religione.*
(27) S. Agostino.

responsabili del caos incivilito in cui viviamo. È nostro dovere ritornare a questo nucleo centrale della religione, a questa sapienza fondamentale che è stata oscurata e distorta nel corso della storia dagli sviluppi dogmatici e settari.

Al livello del corpo e della mente, del fisico e del temperamento, dei talenti e dei gusti, noi siamo profondamente dissimili gli uni dagli altri; ma al livello piú profondo di ogni altro, quello dello spirito che è il vero fondamento del nostro essere, noi siamo simili gli uni agli altri. Se la religione deve diventare una forza reale nelle faccende umane, se deve servire come base al nuovo ordine del mondo, essa deve farsi piú intima e piú universale, fiamma che purifica il nostro essere interiore e insieme con esso il mondo. Per una religione di questo tipo le espressioni storiche della verità spirituale ed i linguaggi psicologici usati dalle varie religioni per trasmettere la verità universale cessano di essere delle rocche in stato di guerra. Le barriere che dividono gli uomini verranno abbattute e si perverrà alla riunione ed alla integrazione di tutti, ciò che i Russi chiamano *sobornost*, una comunità spirituale in cui si possa procedere a costruire insieme e a cui tutti contribuiscano: verrà costituita una chiesa universale. Allora sarà esaudito il grido lanciato da Santa Giovanna nell'epilogo del dramma di Bernard Shaw: « Oh, Dio che creasti questa splendida terra, quando sarà essa pronta per ricevere i tuoi santi? » Allora verrà un tempo in cui il mondo sarà abitato da una razza di uomini senza imperfezioni nella carne ed errori nello spirito, liberata non solo dal giogo della malattia e della privazione ma anche dalle parole bugiarde e dall'odio. Quando gli esseri umani perverranno alla completezza, in quel mondo invisibile che è il regno dei cieli, sapranno allora render manifesto nel mondo esterno quel Regno che è dentro di loro. Quel giorno cesseremo di esibire dogmaticamente il nostro Dio e di disputare sulla sua natura, ma lasceremo che ciascuno adori Dio nel santuario del proprio cuore, per conformare a lui i nostri sentimenti e per possederlo.

Sebbene non sia mai stato attratto dal viaggio in quanto viaggio, pure ho viaggiato molto e vissuto a lungo lontano dalla mia patria: in Inghilterra e in Francia,

in America ed in Russia. Per molti anni, ho passato lunghi periodi in Inghilterra e le qualità del popolo inglese, quali il suo amore per la giustizia, la sua avversione al dottrinarismo, la sua simpatia per il piú debole, fecero su di me grande impressione. L'All Souls College, che per tutti quegli anni è stato per me come una seconda casa, mi ha permesso di formarmi un'idea della vita intellettuale inglese con la sua cautela e stabilità e il suo senso di fiducia. Quali che possano essere i nostri sentimenti sul carattere del governo russo, in quel paese la gente è gentile ed umana e la sua vita è piena, come in qualsiasi altro posto, di scherzi e di gelosie, d'amori e di odi. Sebbene io non sia stato capace di metter radice in nessuno di questi paesi stranieri, ho conosciuto molte persone, di alta e di bassa condizione, ed appreso a riconoscere in esse l'umanità. Non c'è alcuna differenza fondamentale fra i popoli del mondo. Tutti sono forniti di profondi sentimenti d'umanità, cercano la giustizia al di là di ogni interesse di classe, odiano lo spargimento di sangue e la violenza. Tutti lavorano per una religione che insegni la possibilità e la necessità dell'unione dell'uomo con se stesso, con la natura, con i suoi simili e con l'Eterno Spirito di cui l'universo visibile è soltanto una manifestazione a sostegno dell'emersione della coscienza attraverso il destino dell'uomo. Le nostre religioni storiche dovranno trasformarsi in una fede universale o scompariranno. Questa prospettiva può apparire strana e sgradita a qualcuno, ma essa ha per sé la verità e la bellezza. Essa già opera nella mente degli uomini e presto sarà un fatto compiuto. L'unità umana non deriva dalle comuni origini nel passato ma dalla meta e dalla direzione future, da ciò che stiamo diventando e dal luogo verso cui tendiamo. Paragonate alla civiltà diffusa ora sulla faccia della terra, grazie alla scienza ed alla tecnologia, le civiltà precedenti erano ristrette sia nei fini che nelle risorse. Lo scienziato pretende che la vita organica si sia originata su questo pianeta circa 1200 milioni d'anni fa, ma che l'uomo sia apparso sulla terra durante l'ultimo mezzo milione di anni. Un progresso civile si è svolto soltanto negli ultimi diecimila anni. L'uomo è ancora nell'infanzia ed ha un lungo periodo davanti a sé su

questo pianeta. Egli realizzerà un'integrazione piú alta e produrrà uomini e donne con una mentalità mondiale.

La religione eterna, tracciata in queste pagine, non è irrazionale o antiscientifica, non è utopistica od asociale. La sua accettazione risolverà molti dei nostri disperati problemi e porterà la pace agli uomini di buona volontà.

Questa è la filosofia personale che, per diverse strade, mi son formato: una filosofia che mi è servita nelle prove piú severe, nella malattia e nella salute, nel trionfo e nella disfatta. Può essere che non ci venga concesso di assistere al trionfo della fede, ma ci è concesso di lottare perché esso avvenga.

6.2.60
finito di leggere l'intero volume il 2.3.60

BURNETT - *Prefazione* . . . . . Pag. 7

I - Un filosofo e il suo interrogativo . . » 15
BERTRAND RUSSELL - *Prologo o epilogo?* . » 18

II - Un filosofo del rinovamento . . . » 23
LEWIS MUMFORD - *L'adempimento dell'uomo* » 26

III - Ciò che si vede dal laboratorio di un biologo . . . . . » 58
J.B.S. HALDANE - *L'evoluzione dell'uomo: passato e futuro* . . . . . » 60

IV - Un filosofo nella giungla . . . . » 80
ALBERT SCHWEITZER - *Dal pensiero elementare: Reverenza per la vita* (Epilogo di una autobiografia) . . . . . » 83

V - Uno scrittore con una visione planetaria » 104
ALDOUS HUXLEY - *La duplice crisi* . . » 107

VI - La poesia per lo storico . . . . » 134
G. M. TREVELYAN - *Pensieri oziosi sulla storia* . . . . . » 136

VII - Opinioni di un fisico nucleare . . » 148
J. R. OPPENHEIMER - *Prospettive nelle arti e nelle scienze* . . . . . » 150

VIII - Un filosofo tra le anime . . . . » 161
CARL GUSTAV JUNG - *Lo spirito della psicologia* . . . . . » 163

IX - Definizioni di un costruttore . . . » 230
F. LLOYD WRIGHT - *Il linguaggio di un architettura organica* . . . . . » 233

X - Un filosofo dell'amore a Harvard . . » 243
PITIRIM A. SOROKIN - *La mia filosofia è l'integralismo* . . . . . » 246

XI - Un filosofo in difesa della filosofia . . » 258
KARL JASPERS - *Lo scopo della filosofia di oggi* . . . . . » 259

XII - La filosofia di uno scienziato nella cittadella del sapere . . . . . » 271
WERNER HEISENBERG - *Scienza e comprensione internazionale* . . . . . » 272

XIII - La filosofia di un uomo condannato a essere libero . . . . . » 285
JEAN PAUL SARTRE - *Da « L'Essere e il Nulla »* . . . . . » 287

XIV - Un filosofo sulla scia di S. Tommaso d'Aquino . . . . . » 312
JACQUES MARITAIN - *Confessione di fede* . » 313

XV - Un filosofo in un seminario di Broadway » 328
REINHOLD NIEBUHR - *La libertà, la virtú e la fede* . . . . . » 329

XVI - Il filosofo d'una società al singolare . » 360
W. E. HOCKING - *Stato e Chiesa nella civiltà futura* . . . . . » 364

XVII - Inchieste neo-socratiche dalla Francia » 386
GABRIEL MARCEL - *L'universale contro le masse* . . . . . » 387

XVIII - La filosofia d'un liberale . . . » 408
S. DE MADARIAGA - *Dall'Angoscia alla libertà: la fede di un liberale rivoluzionario* . » 409

XIX - Un filosofo dell'oriente e dell'occidente » 430
SARVEPALLI RADHAKRISHNAN - *La religione dello spirito e i bisogni del mondo* . . . » 432

BIBLIOTECA CIVICA
N° 121455
VARESE
20 AGO. 1982

– il solito pervenire alla Tecnica: Marcel (p. 405 e passim)

– un bel mazzetto di spropositi del Traduttore   pagg. 172-3

– Fechner: "la visione del giorno e la visione della notte"   " 377, 222

FINITO DI STAMPARE IL 10 - 9 - 1959
PER CONTO DELLA CASA EDITRICE
VALENTINO BOMPIANI & C. S.p.A.
DALLO STAB. TIP. F. TOFFALONI
MILANO - VIA SANSOVINO, 13A

Spengler Anni decisivi

Lion Il segreto dell'arte

Scheler La crisi dei valori

Velt La tragedia dell'età della tecnica

Simmel L'intuizione della vita

Muirhead Filosofi inglesi contemporanei

Muirhead Filosofi americani contemporanei

Santayana Il pensiero americano e altri saggi

Burzio Profeti d'oggi

Klages L'anima e lo spirito

Jaspers Filosofia dell'esistenza

Berdiaeff Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo

Baratono Arte e Poesia

Kassner Gli elementi dell'umana grandezza

Berdiaeff L'io e il mondo

Hartmann Filosofia sistematica

Getto Storia delle storie letterarie

Abbagnano Introduzione all'esistenzialismo

Preti Idealismo e positivismo

Whitehead La scienza e il mondo moderno

Cysarz Storia della letteratura come scienza dello spirito

Ortega y Gasset Schema delle crisi

Unamuno La dignità umana e altri saggi

Bradley Apparenza e realtà

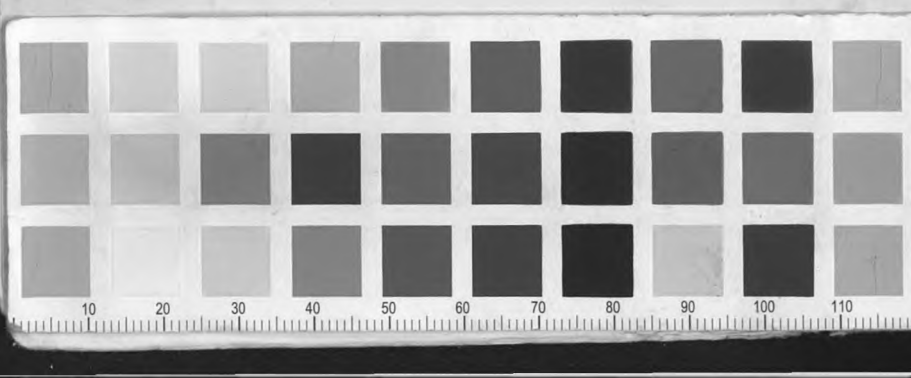
Windelband Preludi

Weber La città

Woodbrige Saggio sulla natura

Neurath - Bohr - Dewey - Russell - Carnap - Morris - Joergensen Neopositivismo e unità della scienza

BIBL
DON
.....
Mod. 347
Lire m


10
20
30
40
50
60
70
80
90
100
110

BERTRAND RUSSELL, LEWIS MUMFORD, J.B.S. HALDANE, ALBERT SCHWEITZER, ALDOUS HUXLEY, G.M. TREVELYAN, J.R. OPPENHEIMER, CARL GUSTAV JUNG, F. LLOYD WRIGHT, PITIRIM A. SOROKIN, KARL JASPERS, WERNER HEISENBERG, JEAN PAUL SARTRE, JACQUES MARITAIN, REINHOLD NIEBUHR, W.E. HOCKING, GABRIEL MARCEL, S. DE MADARIAGA, SARVEPALLI RADHAKRISHNAN.

QUESTA È LA MIA FILOSOFIA

A CURA DI

WHIT BURNETT

VALENTINO BOMPIANI

MILANO 1959

OPCARD 201
130